الجزء التاسع

المكتبة الإمدادية

باب العمرة ○ مكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التفسير (١)

---

(١) قال الحافظ : التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان ، تقول فسرت الشيء بالتخفيف أفسره فسراً ، وفسرته بالتشديد تفسيراً إذا بينته ، وقيل هو مقلوب من سفر كجذب وجبذ تقول سفر إذا كشف وجهه ، ومنه أسفر الصبح إذا أضاء ، واختلفوا في التفسير والتأويل قال أبو عبيدة وطائفة : هما بمعنى، وقيل التفسير هو بيان المراد باللفظ، والتأويل هو بيان المراد بالمعنى، وقيل في الفرق بينهما غير ذلك اهـ . وزاد القسطلاني على قول الحافظ: قال أبو العباس الأزدي : النظر في القرآن من وجهين ، الأول من حيث هو منقول ، وهي جملة التفسير وطريقه الرواية والنقل ، والثاني من حيث هو معقول، وهي جملة التأويل وطريقه الدراية والعقل . قال الله تعالى «إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» فلابد من معرفة اللسان العربي في فهم القرآن العربي اهـ . وقال العيني : تبعاً للكرماني : ومعناه الاصطلاحي هو التكشيف عن مدلولات نظم القرآن اهـ . قلت ومما يجب التنبيه عليه أن مسلك الإمام البخاري في ذلك أعم مما ذكر كما سينبه

قوله : (الرحمن الرحيم الخ) . يعنى[1] أن أصل معناهما ومادة اشتقاقهما واحد ،

عليه الشيخ أيضاً فى كلامه، وقال صاحب الفيض: اعلم أن أول من خدم القرآن أئمة النحو، فللفراء تفسير فى معانى القرآن ، وكذا للزجاج، وقد أخذ ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن أئمة النحو كثيراً، ولذا جاء تفسيره عديم النظير، ولو كان البخارى أيضاً سار سيره لكان أحسن، لكنه كان عنده مجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المثنى فأخذ منه تفسير المفردات، وذلك أيضاً بدون ترتيب وتهذيب، فصار كتابه أيضاً على وزان كتاب أبى عبيدة فى سوء الترتيب والإتيان بالأقوال المرجوحة والانتقال من مادة إلى مادة، ومن سورة إلى سورة فصعب على الطالبين فهمه، ومن لا يدرى حقيقة الحال يظن أن المصنف أتى بها إشارة إلى اختياره تلك الأقوال المرجوحة ، مع أنه رتب كتاب التفسير كله من كلام أبى عبيدة، ولم يعرج إلى لنقد أصلا، ثم إن المجاز فى مصطلح القدماء ليس هو المجاز المعروف عندنا، بل هو عبارة عن موارد استعمالات اللفظ ، ومن هاهنا سمى أبو عبيدة تفسيره مجاز القرآن ، اهـ مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قوله «الرحمن الرحيم» اسمان مشتقان من الرحمة وزعم بعضهم أنه غير مشتق لقولهم: وما الرحمن ؟ وأجيب بأنهم جهلوا الصفة لا الموصوف ، ولذا لم يقولوا، ومن الرحمن؟ وقول المبرد : الرحمن اسم عبرانى قول مرغوب عنه ، والدليل على اشتقاقه ما صححه الترمذى من حديث عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول : قال الله تعالى : «أنا الرحمن: خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمى» الحديث . قال القرطبى: هذا نص فى الاشتقاق ، فلا معنى للمخالفة والشقاق ، والرحمن فعلان من رحم كغضبان من غضب ، والرحيم فعيل منه ، كمريض من مرض ، والرحمة فى اللغة رقة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل والإحسان ، ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها ، وتجوز باسم السبب عن المسبب، ويستعمل فى حقه تعالى تجوزاً

وإن كان الغالب[1] فى الفاعل استعماله من حيث الحدوث دون فعيل ، ثم قد تستعمل كل منهما موضع الآخر بتجريده عن المعنى الزائد على أصل معنى قيام الفعل به ، وإنما استعمل لفظ الفعيل فى الصفات الخلقية لخلوها عن الحدوث بحسب أحوال المتصف به ، إذ لم يخل زمان من أزمانه إلا وهى قائمة به .

قوله : (مدينين محاسبين) وهو من إطلاق[2] أحد المساوقين على الآخر ، فإن الحساب لا يكون إلا للجزاء ، والجزاء لا يمكن بدون المحاسبة .

عن إنعامه أو عن إرادة الخير لخلقه ، إذ المعنى الحقيقى يستحيل فى حقه تعالى ، ا هـ مختصراً .

(١) هذا متعلق بقول البخارى : الرحيم والراحم بمعنى، قال القسطلانى : هذا بالنظر إلى أصل المعنى، وإلا فصيغة فعيل من صنع المبالغة فمعناها زائد على معنى الفاعل، وقد ترد صيغة فعيل بمعنى الصفة المشبهة ، وفيها أيضاً زيادة لدلالتها على الثبوت بخلاف مجرد الفاعل، فإنه يدل على الحدوث ، ويحتمل أن يكون المراد أن فعيلا بمعنى فاعل، لا بمعنى مفعول، لأنه قد يرد بمعنى مفعول فحترز عنه ، ا هـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . والغرض أن أصل معنى الدين الجزاء، وإطلاق الحساب عليه لكونه مساوقاً وملازماً له فإن أصل معنى الدين الجزاء كما قاله أولا . قال صاحب الجلالين : « غير مدينين» غير مجزيين ، قال صاحب الجمل : أى مدينين من الدين بمعنى الجزاء ، ا هـ . قال الراغب : الدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله وقال مجاهد الخ وصله عبد بن حميد فى التفسير عن مجاهد فى قوله تعالى : « كلا بل تكذبون بالدين » قال بالحساب . وعنه فى قوله تعالى : « فلولا إن كنتم غير مدينين » غير محاسبين. والأثر الأول جاء موقوفاً عن ناس من الصحابة، أخرجه الحاكم عن ابن مسعود وناس من الصحابة فى قوله تعالى « مالك يوم الدين » قال مالك : يوم الحساب ويوم الجزاء ، وللدين معان أخرى منها: العادة، والعمل، والحكم.

(باب غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ثم الذى[1] ينبغى التنبه له أن التفسير عند هؤلاء الكرام أعم من أن يكون شرح كلمة أو تفصيل قصة مما يتعلق بالكلام أو بيان فضيلة أو بيان ما يقرأ بعد تمام سورة، ولا أقل من أن يكون لفظ القرآن وارداً فى الحديث . وكون الأمور المتقدمة من التفسير ظاهر وإنما [illegible] حفاء فى هذا الأخير والنكتة فيه أن لفظ الحديث يفسر

والخ[illegible] والخلق، والطاعة، والقهر، والملة، والشريعة، والورع، والسياسة، وشواهد ذ[illegible] يطول ذكرها اهـ مختصراً . ولا يذهب عليك أن من دأب الإمام البخارى المعروف لا سيما فى التفسير أنه يذكر الآيات المتفرقة الواقعة فى السور المختلفة لأدنى مناسبة، فلما كان فى سورة الفاتحة «مالك يوم الدين» ذكر لمناسبته آية سورة الانفطار . وآية سورة الواقعة .

(١) وهذا معروف فى البخارى، قال الحافظ «باب ما جاء فى فاتحة الكتاب» أى من الفضل أو من التفسير أو أعم من ذلك مع التقييد بشرطه فى كل وجه اهـ . وهكذا فى العينى والقسطلانى، وفى الفيض : ثم اعلم أن تفسير المصنف ليس على شاكلة تفسير المتأخرين فى كشف المغلقات وتقرير المسائل، بل قصد فيه إخراج حديث مناسب متعلق به ولو بوجه اهـ . والتفسير عند مسلم أقل قليل، وأكثر منه عند الترمذى، وليس عند غيرهم من الصحاح الست اهـ . قلت: لكن فى سنن أبى داود «كتاب الحروف» وهو أيضاً داخل فى كتاب التفسير على دأب البخارى، ثم العجب عن العلامة العينى أنه ذكر دأب الإمام البخارى فى «باب فاتحة الكتاب» كما تقدم ثم أورد على البخارى فى «باب غير المغضوب عليهم» فقال لا وجه لذكر لفظ باب ههنا. ولا ذكره حديث الباب ههنا مناسباً لأنه لا يتعلق بالتفسير وإنما محله أن يذكر فى باب فضل القرآن اهـ وأنت خبير بأنه لا إيراد على البخارى بعد تسليم الأصل المذكور قبل .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى ذلك فإنه يزول منه كثير من الإيرادات

لفظ القرآن بحيث يعلم منه أن المراد فى الموضعين واحد، وكثيرا ما ينكشف معنى اللفظ بوقوعه فى قصة وكلام، ولا يتضح مراده لو وقع هذا اللفظ فى غير تلك القصة، فإذا لاحظ الرجل الآية والرواية معاً كانت له مكنة على تحصيل المعنى، والله تعالى أعلم.

قوله : (فإذا رأيت ربى مثله) أى باقى[1] الكلام مثل ما تقدم .

قوله : (وما خلفها) يعنى[2] أن لفظ الخلف قد يطلق على من سبق وليس بمراد ههنا.

الواردة على البخارى فى ذكر الروايات الكثيرة التى لا تعلق لها بتفسير الآية .

(١) قال القسطلانى : «أى أفعل مثل ما سبق من السجود ورفع الرأس وغيره » اهـ . قلت : وفى المشكاة برواية الشيخين : «فيأتونى فأستاذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه، فإذا رأيته وقعت ساجداً، فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى، فيقول: ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه ، قال : فأرفع رأسى فأثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه، ثم أشفع فيحد لى حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، ثم أعود الثانية، فأستاذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فإذا رأيته وقعت ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى، ثم يقول: ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه، قال فأرفع رأسى ، فأثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه، ثم أشفع فيحد لى حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، ثم أعود الثالثة الحديث بطوله.

(٢) لعل الشيخ قدس سره نبه بذلك على أن الخلف قد يجىء بمعنى سبق وتقدم، ففى لسان العرب الخلف ضد قدام ، تكون اسماً وظرفاً ، وقوله تعالى : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » قال الزجاج : خلفهم ما قد وقع من أعمالهم وما بين أيديهم من أمر الآخرة اهـ . وفى الجلالين : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » أى من أمر الدنيا والآخرة، قال صاحب الجمل : أى ما هو حاضر وهو الدنيا ، وما خلفهم أى قدامهم وأمامهم وهو الآخرة ، فقوله من أمر الدنيا والآخرة من قبيل اللف والنشر المرتب ، ويصح أن يكون مشوشاً وهو أن يكون ما بين أيديهم أمر الآخرة ، وما خلفهم أمر الدنيا ، لأن الشخص مستقبل

قوله : (يولونكم) يعني بذلك أن في كل من تلك الألفاظ معنى القرب(١) وإن خص الاستعمال مكسور الواو بالإمارة ومفتوحه بالربوبية إلى غير ذلك .

قوله : (المن صمغة) أي شبيهة (٢) بها في انجمادها على أغصان الشجر، وإن لم

الآخرة مستدبر للدنيا اهـ . وفي تهذيب اللغات للنووي: قال الإمام الواحدي في تفسير أول سورة الحجر: سبق إذا كان واقعاً على شخص فمعناه جاز وخلف اهـ . فنبه الشيخ قدس سره بكلامه أن الخلف ههنا ليس بمعنى السبق ، بل بمعنى من بقي ، قال الحافظ : قوله وما خلفها عبرة لمن بقي ، وصله ابن أبي حاتم عن أبي العالية في قوله تعالى : « فجعلناها نكالا لما بين يديها » أي عقوبة لما خلا من ذنوبهم ، « وما خلفها » أي عبرة لمن بقي بعدهم من الناس اهـ .

(١) في مختار الصحاح الولي بسكون اللام : القرب والدنو اهـ . قال الحافظ : قوله قال غيره «يسومونكم» يولونكم هو بضم أوله وسكون الواو ، والغير المذكور هو أبو عبيد القاسم بن سلام ، وكذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى في المجاز ، وقوله الولاية مفتوحة الواو مصدر الولاء الخ هو معنى كلام أبي عبيدة ، قال في قوله قوله تعالى : « هنالك الولاية لله الحق » ، وذكر البخاري هذه الكلمة وإن كانت في الكهف لا في البقرة ليقوي تفسير «يسومونكم» يولونكم، اهـ مختصراً . قال العيني : هذا كلام أبي عبيدة حيث قال في قوله تعالى : « هنالك الولاية » الولاية بالفتح مصدر الولي وبالكسر مصدر وليت العمل والأمر تليه اهـ . قلت الفتح والكسر قراءتان كما في البيضاوي .

(٢) وهو ظاهر ، فإن الصمغ ليس بمثابة أن يؤكل إلا بالمعالجة ، واختلفوا في تفسير المن على أقوال ، قال الحافظ : قوله ، وقال مجاهد الخ وروى عن ابن عباس قال كان المن ينزل على الشجر فيأكلون منه ما شاءوا ، ومن طريق عكرمة قال كان مثل الرب الغليظ بضم الراء بعدها الموحدة ، ومن طريق السدي قال كان مثل الترنجبين ، وعن قتادة قال: كان المن يسقط عليهم سقوط الثلج أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وهذه

يكن عين الصمغة ، فإن الصمغة ما تخرج من نفس الشجر وليس الترنجبين بهذه المثابة ، فإنه شيء يحصل بانجماد ما ينزل من الطل على شجرة مخصوصة لا توجد فى ديارنا هذه .

الأقوال كلها لا تنافى فيها ا ه مختصراً . وحكى العينى قول السدى بلفظ الترنجبين وزاد قال ربيع بن أنس: المن شراب كان ينزل عليهم مثل العسل فيمزجونه بالماء ثم يشربونه، وقال وهب بن منبه: هو خبز الرقاق مثل الذرة أو مثل النقى، وروى ابن جرير عن الشعبى قال: عسلكم هذا جزء من سبعين جزءاً من المن، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: إنه العسل ا ه مختصراً . ثم قال الحافظ : ثم ذكر المصنف حديث سعيد بن زيد فى الكمأة ووقع فى رواية ابن عيينة بلفظ « من المن الذى أنزل على بنى إسرائيل» وبه تظهر مناسبة ذكره فى التفسير والرد على الخطابى حيث قال: لا وجه لإدخال هذا الحديث هنا قال: لأنه ليس المراد فى الحديث أنها نوع من المن المنزل على بنى إسرائيل . فإن ذلك شيء كان يسقط عليهم كالترنجبين، والمراد أنها شجرة تنبت بنفسها من غير استنبات ولا مؤنة، وقد عرف وجه إدخاله هنا، ولو كان المراد ما ذكره الخطابى والله أعلم ا ه . وقال الكرمانى: قوله الكمأة بفتح الكاف وإسكان الميم وفتح الهمزة واحدها كمأ عكس تمرة وتمر وهو من النوادر ، قال الخطابى: لم يرد بها أنها نوع من المن الذى أنزل على بنى إسرائيل، فإن المروى أنه كان شيء يسقط عليهم كالترنجبين، وإنما معناه أن الكمأة شيء ينبت بنفسه من غير استنبات وتكلف فهو بمنزلة المن الساقط عليهم بلا كلفة، وإنما نالت الكمأة هذا الثناء لأنها من الحلال الذى ليس فى اكتسابه شبهة ، وقوله ماؤها شفاء إنما هو بأن يربى به الكحل والتوتيا ونحوهما مما يكتحل به فينتفع بذلك، وليس بأن يؤخذ بحتاً فيكتحل به، لأن ذلك يؤذى العين ويفسدها، قال النووى : قال كثيرون شبهها بالمن الذى كان ينزل على بنى إسرائيل لأنه كان يحصل لهم بلا علاج وكلفة ، وقيل هى من المن المنزل عليهم حقيقة

قوله : (وقالوا حطة حبة الخ)أى[1] قالوا موضع حطة حبة فى شعرة وأما على ما فى بعض النسخ « حنطة حبة » الخ فلعلهم جمعوا بين اللفظين، أو يكون بعضهم قال حنطة ، والبعض الآخرون حبة فى شعيرة ، ولا يخفى ما فى تلك الكلمة من أثر الإهمال .

قوله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الخ) يعنى[2] أنهم عرفوا محمداً

عملا بظاهر اللفظ ، وأما ماؤها فقيل معناه أن يخلط بالدواء فيعالج به ، وقيل : إن كان لبرودة ما فى العين من الحرارة فماؤها مجرداً شفاء ، وإلا فبالتركيب . قال والصواب ماؤها مجرداً شفاء مطلقا لها ، قال : وقد رأينا فى زمننا من كان عمى وذهب بصره فكحل عينه بمائها المجرد فشفى وعاد إليه بصره ، وهو الشيخ «صالح المحدث ابن عبد» «*» ضد الحر الدمشقى ،أقول:ويحتمل أن يكون معناه الكمأة مما من الله على عباده بها بإنعامه ذلك لهم ، وأما الماء فيكفى ما فيه من الشفاء فى الجملة اهـ .

(١) قال الحافظ قوله «حبة فى شعرة» كذا للأكثر، وكذا فى رواية الحسن وفى رواية « فى شعيرة » بكسر المهملة وزيادة التحتانية بعدها ، والحاصل أنهم خالفوا ما أمروا به من الفعل والقول ، فإنهم أمروا بالسجود عند انتهائهم شكراً لله تعالى ، وبقولهم « حطة » فبدلوا السجود بالزحف وقالوا «حنطة» بدل « حطة » أو قالوا حطة وزادوا فيها « حبة فى شعيرة » اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه إيراد رواية تحويل القبلة فى هذا الباب، وقد تقدم فى كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، وتقدم الكلام عليه هناك بوجه آخر، وقال القسطلانى : روى أن عمر

(*) كذا فى الأصل ، وفى شرح مسلم : وهو الشيخ العدل الأمين الكمال بن عبد الله الدمشقى صاحب صلاح ورواية الحديث .

صلى الله عليه وسلم أنه النبي الموعود المنعوت في التوراة، وقد كان في نعته أنه يصلي إلى القبلة آخراً ويصلي إلى بيت المقدس أول قدومه مدة كذا، فمن هذه الحيثية كان عرفانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم عرفاناً بأمر التحويل، ولا حاجة في تصحيح إيراد هذه الرواية في هذا الباب إلى إرجاع ضمير يعرفونه إلى التحويل[١] فإن المرام حاصل بدونه أيضا، فإن عرفان محمد صلى الله عليه وسلم بنعته عرفان لجميع ما هو من أحواله المختصة، سيما أمر التحويلة، فإنه كان علامة مكتوبة

سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنا أعلم به مني بابني، قال ولم؟ قال: لأني لم أشك في محمد أنه نبي؟ فأما ولدي فلعل والدته خانت، زاد السمرقندي في روايته: «أقر الله عينك يا عبد الله» وقيل الضمير في يعرفونه للقرآن، وقيل لتحويل القبلة، وظاهر سياق الآية ثم يقتضي اختياره اهـ. ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضي الله عنه بوب ههنا بعدة أبواب، وذكر فيها عدة آيات من هذا الركوع، وذكر في كل باب حديثاً واحداً، وهو حديث تحويل القبلة ولم يتعرض لوجه ذلك أحد من الشراح، وصنع البخاري مثل هذا الصنيع في تفسير سورة المنافقين أيضاً، وأجاد الشيخ قدس سره في تقريره هناك كما حكاه الشيخ المكي في تقريره إذ قال: اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة في قصة ابن أبي، فغرض البخاري من تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها اهـ. وهذا التوجيه يمشي ههنا أيضا فلعل الإمام البخاري أشار ههنا أيضا بأن هذه الآيات كلها نزلت في قصة تحويل القبلة.

(١) كما تقدم قريبا في كلام القسطلاني، وأشار بقوله ظاهر سياق الآية ثم يقتضي اختياره إلى أن الإمام البخاري كأنه اختار هذا القول، ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف في حواشي بعض النسخ الهندية الجديدة، إذ كتب فيه

قوله: (الصفوان) الحجر الظاهر [١] أنه أراد بالحجر الجنس،فلا خلاف بين التفسيرين فى هذا القدر ، وأما قيد الملاسة فلعل ابن عباس رضى الله عنه قصد بالتفسير تعيين الجنس لا النوع، فلا يكون الخلاف فيه أيضا، ويرد على تفسيره بالجمع أن العائد [٢] إليه فى الآية ضمير المفرد حيث قال: «كمثل صفوان عليه تراب» والجواب أنه اسم جنس يطلق على المفرد والجمع، نعم يتقيد بالمفرد بزيادة التاء فيه، فلا يخالف قول ابن عباس وقول الآخر فيما بينهما، ولا للآية،فحاصل كلامهما أنه يطلق على المفرد والجمع كليهما، ويتخصص بالمفرد بزيادة التاء ،ثم قوله بمعنى الصفا متعلق بالصفوان [٣] لا الصفوانة، لأنه مصرح بكونه جمعا وليس الصفوانة جمعا

بدل ، «ثم يقتضى» لم يقتضى، بلفظ اللام بدل الثاء فتغير المعنى، وقال العينى: قوله يكتمون أى صفة النبى صلى الله عليه وسلم واستقبال الكعبة ، اهـ.

(١) مال الشيخ قدس سره إلى أنه لا اختلاف بين القولين، وإلا فالظاهر أن قول ابن عباس أن الصفوان: الحجر المطلق ، وقول غيره الحجارة الملس. وفى تقرير المكى قوله: ويقال الحجارة الملس، يعنى ليس هو اسما لمطلق الحجارة كما قال ابن عباس بل بشرط الإملاس ، وقوله : للجميع المراد بالجمع الجنس فالصفوان والصفا كلاهما جنس لا جمع،ولا فرق بينهما، اهـ . وقال الحافظ: قوله الحجارة الملس الخ هو كلام أبى عبيدة،قال الصفوان: إجماع ويقال الواحدة صفوانة فى معنى الصفا ،والصفا للجميع ،وهى للحجارة الملس التى لا تنبت شيئاً أبدا من الأرضين والرءوس،وواحد الصفا صفاة وقيل الصفا اسم جنس يفرق بينه وبين مفرده بالتاء، وقيل مفرد يجمع على فعول وأفعال، كقفا وأقفى فيقال فيه صفا وأصفى، اهـ .

(٢) أى فى قوله تعالى : «كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا» فالضمائر فى هذه الآية كلها مفردة، قال صاحب الجمل : صفوان اسم جنس ، واحده صفوانة ، اهـ .

(٣) وهذا ظاهر لأنه تقدم قريبا أن صفوانة مفرد ، والصفا للجميع

حتى يكون الصفا بمعناه ، فيكون بمعنى الصفوان،لأنه بمعنى الجمع فى صحة إطلاقه على المفرد والجمع كالصفا ، فإنه اسم جنس أيضا يتقيد بالمفرد بزيادة تاء الوحدة.
قوله:(قلت أنا من مات الخ) وليس هذا قولا بمفهوم المخالفة [بياض(١) فى الأصل]
قوله: (كان فى بنى إسرائيل القصاص) ولا ينافيه (٢) ما ثبت أن يهود

وقال العينى :الصفوان بفتح الصاد وسكون الفاء ،وهو جمع، وواحده صفوانة ، وقال ابن الأثير: الصفوان الحجر الأملس والجمع صفى ، وقيل جمع واحده هو صفوانة ، قلت هذا بعينه قول ابن عباس المذكور ، اه .

(١) بياض فى الأصل قريبا من نصف سطر ، وقد تقدم فى أول كتاب الجنائز هذا القول ، وكتب الشيخ قدس سره هناك: وليس ذلك مبنياً على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل بيان للازم معنى الحديث ، فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها، ولا دار سوى الجنة أو النار. فيلزمه أن يدخل الجنة ولكنه غير متضح بعد ، اه .

(٢) ففى الخازن قوله تعالى : « وكتبنا عليهم » الآية يعنى وفرضنا على بنى إسرائيل فى التوارة أن نفس القاتل بنفس المقتول ، وفاقا فيقتل به ، وذلك أن الله تعالى حكم فى التوراة: «أن على الزانى المحصن الرجم » وأخبر أن اليهود بدلوه وغيروه ،وأخبر أيضا أن فى التوارة: «أن النفس بالنفس» وأن هؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم وبدلوه، ففضلوا بنى النضير على بنى قريظة، فكان بنو النضير إذا قتلوا من قريظة أدوا إليهم نصف الدية، وإذا قتل بنو قريظة من بنى النضير أدوا إليهم الدية كاملة ،فغيروا حكم الله الذى أنزله فى التوراة، إلى آخر ما بسطه، قلت : وما ذكر من تفضيل بنى النضير على قريظة أخرجه أبو داود بلفظ آخر فقد أخرج عن ابن عباس قال: «كان النضير أشرف من قريظة فكان إذا قتل

كانت الدية شائعة بينهم لأن ذلك كان منهم تغييراً لحكم الكتاب .

قوله : (يفطر من المرض كله) فإن(١) حمل قول عطاء هذا على أنه لا يتوقف جواز الفطر على خوف الهلاك أو المشقة الشديدة ؛ بل يجوز الإفطار فى كل مرض أضر به الصوم أعم من أن يؤدى إلى الهلاك ، وكانت المشقة فيه شديدة

رجل من قريظة رجلا من النضير قتل به، وإذا قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فودى بمائة وسق من تمر» الحديث، وفى الدر المنثور أخرج ابن جرير والطبرانى وغيرهما عن ابن عباس أن الآيات من المائدة التى قال الله فيها : «فاحكم بينهم ، وأعرض عنهم» إلى قوله «المقسطين» إنما نزلت فى الدية من بنى النضير وقريظة وذلك أن قتلى بنى النضير كان لهم شرف يريدون الدية كاملة وأن بنى قريظة ، كانوا يريدون نصف الدية،فتحاكموا فى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله ذلك فيهم ، فحملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق فجعل الدية سواء ، اهـ .

(١) ظاهر كلام البخارى والشراح عامة أنهم فرقوا بين قول عطاء وغيره لكن ما حكى الحافظ من رواية عبد الرزاق من قول ابن جريج يشير إلى ما أفاده الشيخ، فقد قال الحافظ : قوله وقال عطاء إلخ وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أى وجع أفطر فى رمضان؟ قال من المرض كله، قلت: يصوم فإذا غلب عليه أفطر؟ قال: نعم، وللبخارى فى هذا الأثر قصة مع شيخه إسحق ابن راهويه ذكرتها فى ترجمة البخارى من تعليق التعليق ، وقد اختلف السلف فى الحد الذى إذا وجده المكلف جاز له الفطر، والذى عليه الجمهور أنه المرض الذى يبيح له التيمم مع وجود الماء ، وهو ما إذا خاف على نفسه لو تمادى على الصوم أو على عضو من أعضائه أو زيادة فى المرض الذى بدأ به أو تماديه

أم لا؟ كان غير مستبعد ؛ ولا يخالف قوله قول الجمهور حينئذ .

وعن ابن سيرين متى حصل للإنسان حال استحق بها اسم المرض فله الفطر وهو نحو قول عطاء ، وعن الحسن والنخعى إذا لم يقدر على الصلاة قائماً يفطر ، اه . والقصة التى أحالها الحافظ على تعليق التعليق ذكرها فى مقدمة الفتح فقال: قال أبو حسان مهيب بن سليم: سمعت البخارى يقول اعتللت بنيسابور علة خفيفة ، وذلك فى شهر رمضان فعادنى إسحق بن رهويه فى نفر من أصحابه فقال لى: أفطرت يا أبا عبد الله ؟ فقلت: نعم، فقال يعنى تعجلت فى قبول الرخصة فقلت: أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أى المرض أفطر ؟ قال من أى مرض كان كما قال الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً » الآية . قال البخارى : « لم يكن هذا عند إسحق » ، اه . وقال الرازى : واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال، أحدها : أن أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان ، وهو يأكل فاعتل بوجع أصبعه ، وثانيها: أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك وهذا قول الأصم ، تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال ، وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى إلى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة إذ لا فرق فى الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدى إلى ما يخاف منه ، كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه ، اه . ونسب الخازن القول الأول إلى الظاهرية أيضاً . وفى الدر المختار : أو مريض خاف الزيادة لمرضه وصحيح خاف المرض، قال ابن عابدين: قوله خاف الزيادة أو إبطاء البرء أو فساد عضو

(قال ابن عباس ليست بمنسوخة[1]) والمدار على اختلاف التأويل، فمن ذهب فى تفسير الآية إلى أن معناها الاستطاعة ذهب إلى النسخ والذى فسرها

أو وجع العين ، اه مختصراً . وبسط الكلام على أنواع المرض المبيحة للفطر فى الأوجز .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ففى نور الأنوار فى كون الفدية نظيراً للقضاء بمثل غير معقول تحت قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه » الآية على أن تكون كلمة لا مقدرة أى لا يطيقونه ، أو تكون الهمزة فيه للسلب أى يسلبون الطاقة، وأما إذا حملت على ظاهرها فهى منسوخة على ما قيل :إن فى بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته فى التفسير الأحمدى ، اه مختصراً . وفى هامشه عن التفسير الأحمدى قال الإمام الزاهد : قد كان فرض الصوم فى السنة فى يوم واحد وهو يوم عاشوراء ، ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض فى كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان، لكن مع اختيار الصائم إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكيناً كما قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه » أى يطيقون الصيام ولا يصومون فدية ، ثم أخبر أن الصوم خير من الإطعام كما قال الله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم » ثم نسخ الاختيار ، وشرع صوم النهار مع صوم الليل ، وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس إلى أن يصلى العشاء ، ثم حرم عليه الأكل والشرب والجماع إلى ما بعد غروب الشمس من الغد ، ثم نسخ صوم الليل بقوله : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية وصار الصوم من طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس فرضاً واستقر الأمر على هذا ، فهذا يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بمرة

بعدم الاستطاعة ذهب إلى بقائها على حكمها . ومعنى قوله : يطوقونه[١] كيدثرون أن الصوم يكون لهم كالطوق فى المشقة ومشارفة الهلاك ، ولا خلاف فى أصل المسألة .

واحدة، بل فرض درجة بعد درجة ، اهـ مختصراً. وقد ترجم الإمام ابو داود فى سننه على هذه الآية بترجمتين : الأولى باب نسخ قوله تعالى : «وعلى الذين يطيقونه» الآية ، وأورد فيه حديث سلمة قال: لما نزلت هذه الآية «وعلى الذين يطيقونه» الآية كان من أراد منا أن يفطر ويفتدى فعل حتى نزلت الآية التى بعدها فنسختها، ثم قال «باب من قال هى مثبتة للشيخ والحبلى» وذكر فيه عن ابن عباس قال أثبتت للحبلى والمرضع ، وكتب الشيخ فى تقرير أبى داود قوله: وهما يطيقان الصيام أى لا يطيقانه، والحاصل أن الآية مثبتة على تفسير، ومنسوخة على تفسير ، والفدية فى حق الكبير على الوجوب لعدم القضاء عليه ، وفى حق الحبلى والمرضعة استحباب للزوم القضاء عليهما ، غير أنه ينافى ما قرره المحشى حيث قال : فلا حاجة فى بناء هذا الإثبات إلى تقدير لا ، اهـ . ولعل بناء كلامه على أنه أخذ من الإطاقة والإمكان أقصى درجاته البالغ إلى حد لو تنزل عنه لدخل فى حد العجز ، ففيه تحمل ضرر زائد وتعب لا يكاد يتحمله إلا واحد بعد واحد، وأنت تعلم أن المرء غير مكلف بأداء الواجبات فى تلك المرتبة بل داخل فى عداد المعذورين الضعفاء ، ولو أنه أتى بالواجب وأجهد نفسه فله فى ذلك فضل ، اهـ .

(١) وفى تقرير المكى قوله : يطوقون من الطوق لا من الطاقة ، أى يجعل الصوم طوقاً فى عنقه ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : يطيقونه الهمزة للسلب ، فالاختلاف فى القراءة لا فى المعنى ، فالمراد بيطيقونه ويطوقونه واحد ، اهـ .

قوله : (مات بكير قبل يزيد)فهو[(١)] من قبيل رواية الأكابر عن الأصاغر .

قوله : (كانوا لا يقربون النساء رمضان كله) أى بعد[(٢)] النوم وكان[(٣)] فى تشديد هذا الحكم عليهم بمرة واحدة إظهار امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقارهم

---

(١) قال الحافظ : « أى مات بكير قبل شيخه وكانت وفاته سنة عشرين ومائة، وقيل قبلها أو بعدها، ومات يزيد سنة ست أو سبع وأربعين ومائة، اهـ مختصراً. وما أفاده الشيخ قدس سره كونه من قبيل رواية الأكابر عن الأصاغر ظاهر من تقدم موته ، لكن لا يتم التقريب إلا بعد تحقق عمرهما ، وهو موقوف على تحقيق ولادتهما ، وهو لم أتحصله بعد .

(٢) كما تقدم فى كتاب الصيام من حديث البراء ، قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسى، وأن قيس بن سلمة « كان صائماً » الحديث بطوله وفى آخره فنزلت هذه الآية : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث » قال الحافظ فى حديث الباب : قد تقدم فى كتاب الصيام من حديث البراء : « أنهم كانوا لا يأكلون ولا يشربون إذا ناموا» وظاهر سياق حديث الباب أن الجماع كان ممنوع فى جميع الليل والنهار بخلاف الأكل والشرب ، فكان مأذوناً فيه ما لم يحصل النوم لكن بقية الأحاديث الواردة فى هذا المعنى تدل على عدم الفرق ، فقد روى أحمد وأبو داود والحاكم من طريق عبد الرحمن بن أبى ليلى عن معاذ قال : أحيل الصيام ثلاثة أحوال، فذكر الحديث إلى أن قال : وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا ، فإذا ناموا امتنعوا ، اهـ مختصراً .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره فى بيان حكمة هذا الطريق فإن الصحابة رضى الله عنهم أمروا أولا بمنع الأكل والشرب والجماع مطلقاً ، وهو المراد بقوله : « بمرة واحدة » وكان الغرض منه إظهار شرفهم وبيان امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقار الصحابة إلى النساء وقوتهم وغلبة شبقهم معروفة فى الروايات فقد تقدم

إلى النساء وشدة مشقتهم كان قد أخرجهم عن حيطة الاختيار ومع ذلك فقالوا سمعنا وأطعنا وسلموا أمره تعالى .

قوله : (إن أبصرت الخيطين) أى تحت[1] وسادتك فإنه لا يلزم كونها

فى البخارى فى رواية مالك بن الحويرث قال : أتينا النبى صلى الله عليه وسلم ونحن شببة متقاربون فأقمنا عنده عشرين يوماً فلما ظن أنا قد اشتهينا أهلنا أو اشتقنا، الحديث. وسؤال أبى هريرة عن الاختصاء ، وسؤال أبى سعيد الخدرى عن العزل وغير ذلك من الروايات الكثيرة وقضاء عبد الله بن زبير فى عهده فى شكوى امرأة ادعت على زوجها أنه يتعبها بسبع مرات فى كل يوم وليلة معروفة ، وقول الشيخ وشدة مشقتهم إشارة إلى شدة افتقارهم إلى الأكل والشرب كما وقع لقيس بن صرمة قد أخرجهم عن حيطة الاختيار المشار إليه فى قوله تعالى : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » ومع ذلك قالوا سمعنا وأطعنا ولم يقولوا مثل قول اليهود سمعنا وعصينا .

(١) وهذا ظاهر ، وتقدم فى الحديث السابق فى حديث عدى قوله صلى الله عليه وسلم « إن وسادك إذاً لعريض إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادك» الحديث قال الحافظ: قال الخطابى فى المعالم فى قوله إن وسادك لعريض قولان ، أحدهما : يريد أن نومك لكثير ، وكنى بالوسادة عن النوم ، والقول الآخر : أنه كنى بالوسادة عن الموضع الذى يضعه من رأسه وعنقه على الوسادة إذا نام ، والعرب تقول فلان عريض القفا إذا كان فيه غباوة وغفلة، وجزم الزمخشرى بالتأويل الثانى، وأنكر ذلك كثير منهم القرطبى فقال حمله بعض الناس على الذم له على ذلك الفهم وليس الأمر على ما قالوا لأن من حمل اللفظ على حقيقته اللسانية إن لم يتبين له دليل التجوز لم يستحق ذماً ولا ينسب إلى جهل وإنما عنى والله أعلم أن وسادك إن كان يغطى الخيطين الذين أراد

عريضاً بمطلق الإبصار ما لم يقيد بهذا القيد .

قوله : (وكان رجال إذا أرادوا الخ) فيه[1] دلالة على أن كلهم لم يكن[2] فهم منها هذا المعنى بل كان ذلك شأن بعضهم والآخرون قد فهموا منه ما أريد .

قوله: (إن تخرج فتقاتل أقواماً بغوا وعتوا) وإنما لم يخرج ابن عمر لأنه لم ير[3]

الله فهو إذاً عريض واسع، ولهذا قال فى أثر ذلك: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار» فكأنه قال : فكيف يدخلان تحت وسادتك ؟ وقوله إنك لعريض القفا أى أن الوساد الذى يغطى الليل والنهار لا يرقد عليه إلا قفا عريض للمناسبة، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ رجال، وقال الحافظ : قوله كان رجال لم أقف على تسمية أحد منهم ولا يحسن أن يفسر بعضهم بعدى بن حاتم لأن قصة عدى متأخرة عن ذلك، وفى رواية فضيل بن سليمان عن أبى حازم عند مسلم لما نزلت هذه الآية جعل الرجل يأخذ خيطاً أبيض وخيطاً أسود فيضعهما تحت وسادته ، ولا منافاة بينهما لاحتمال أن يكون بعضهم فعل هذا وبعضهم فعل هذا ، أو يكونوا يجعلونهما تحت الوسادة إلى السحر فيربطونهما حينئذ فى أرجلهم ليشاهدوهما ، اه .

(٢) قال الحافظ : «قال ابن بزيزة فى شرح الأحكام ليس هذا من باب تأخير بيان المجملات لأن الصحابة عملوا أولا على ما سبق إلى أفهامهم بمقتضى اللسان فعلى هذا فهو من باب تأخير ما له ظاهر أريد به خلاف ظاهره ، قال الحافظ : وكلامه يقتضى أن جميع الصحابة فعلوا ما نقله سهل بن سعد وفيه نظر ، اه .

(٣) كذا فى الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ والمعنى ظاهر أن ابن عمر رضى الله تعالى عنه لم ير القتال فى أمثال ذلك ولا يبعد أن يكون هذا اللفظ مطيقه

. . . .

أى لم ير ابن عمر نفسه متحملا لذلك ومطيقاً له، ويؤيد ذلك ما سيأتى فى تفسير سورة الأنفال فى نحو هذا الحديث فى تقرير المكى أن الأمر بالقتال إنما هو بشرط الشوكة والقدرة وليست لنا، قال الحافظ: والحاصل أن السائل كان يرى قتال من خالف الإمام الذى يعتقد طاعته، وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى ترك القتال فيما يتعلق بالملك، وسيأتى مزيد لذلك فى الفتن، اهـ.

وقد أخرج البخارى فى الفتن برواية سعيد بن جبير عن ابن عمر قال له رجل يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتال فى الفتنة والله يقول: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» فقال: «هل تدرى ما الفتنة؟» الحديث، قال الحافظ فى شرحه: قوله والله يقول يريد أن يحتج بالآية على مشروعية القتال فى الفتنة وأن فيه الرد على من ترك ذلك كابن عمر، وحاصل جواب ابن عمر له أن الضمير فى قوله تعالى: «وقاتلوهم» للكفار فأمر المؤمنين بقتال الكفار حتى لا يبقى أحد يفتن عن دين الإسلام ويرتد إلى الكفر، وقد تقدم فى سورة الأنفال من رواية زهير بن معاوية عن بيان بزيادة فقال بدل قوله وكان الدخول فى دينهم فتنة فكان الرجل يفتن عن دينه إما يقتلونه وإما يوثقونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة أى لم يبق فتنة أى من أحد من الكفار لأحد من المؤمنين، وقوله وليس كقتالكم على الملك، أى فى طلب الملك، يشير إلى ما وقع بين مروان ثم عبد الملك ابنه، وبين ابن الزبير وما أشبه ذلك، وكان رأى ابن عمر رضى الله تعالى عنه ترك القتال فى الفتنة ولو ظهر أن إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة، وقيل الفتنة مختصة بما إذا وقع القتال بسبب التغالب فى طلب الملك وأما إذا علمت الباغية فلا تسمى فتنة وتجب مقاتلتها حتى ترجع إلى الطاعة، وهذا قول الجمهور، انتهى مختصراً.

مطعة والفتنة فی الآیة أرید بها(١) الشرك وفی كلام(٢) ابن عمر أرید بها ما یشابهها من مقاتلة المسلمین وإفساد ذات بینهم، وقوله «فأصلحوا بینهما»، ولكنه لم(٣) یر المصالحة سبیلا فلم یقع بینهما وأما قوله قاتلوا التی تبغی فكانت المقاتلة لا تتیسر إلا بعدة وعدد ولم یكن لهم شیء من ذلك حتی یقاتلوا فلم یبق إلا السكوت والاستسلام.

قوله: (یأتیها فی) ولم یذكر المجرور(٤) استهاناً وصوناً للسانه من أن یجری

---

(١) قال الرازی فی المراد بالفتنة: ههنا وجوه أحدها أنها الشرك والكفر فإنهم كانوا یضربون ویؤذون أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم بمكة، وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن یتركوا دینهم ویرجعوا كفاراً فأنزل الله هذه الآیة، والمعنی قاتلوهم حتی تظهروا علیهم فلا یفتنونكم عن دینكم، وثانیها معنی الفتنة ههنا الجرم، وأما قوله تعالی: «ویكون الدین لله» فهو یدل علی حمل الفتنة علی الشرك، اهـ. وسیأتی شیء من الكلام علی ذلك فی تفسیر سورة الأنفال فی باب «وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة» الآیة.

(٢) أی فی قوله وأنتم تریدون أن تقاتلوا حتی تكون فتنة، قال الحافظ: قوله فی فتنة ابن الزبیر، وفی روایة سعید بن منصور أن ذلك عام نزول الحجاج بابن الزبیر فیكون المراد بفتنة ابن الزبیر ما وقع فی آخر أمره، وكان نزول الحجاج من قبل عبد الملك بن مروان جهزه لقتال عبد الله بن الزبیر وهو بمكة فی آخر سنة ثلاث وسبعین وقتل عبد الله بن الزبیر فی أواخر تلك السنة، ومات عبد الله بن عمر فی أول سنة أربع وسبعین، اهـ.

(٣) وكان ابن عمر رضی الله تعالی عنه من الساكتین فی المشاجرات ولذا لم یحضر فی قصة التحكیم حتی أمرته حفصة كما تقدم فی غزوة الخندق.

(٤) قال الحافظ هكذا وقع فی جمیع النسخ لم یذكر ما بعد الظرف وهو

عليه شيء من هذا القبيل ونسبه العلماء إلى ما هو خلاف الجمهور فقالوا إنه جوز الإتيان فى الدبر، والظاهر على ذلك أنه أراد بالحرث المرأة مطلقاً لا موضع الوطء خاصاً كما اختاره الآخرون فقالوا ليس الدبر موضع الحرث فلم يجز إتيانها منه، فإذا أريدت بالحرث هى بتمامها لكونها محل نشوة الولد ومنبتها كان المعنى وأتوا نسوتكم من أين شئتم هذا والصواب إرجاع كلامه إلى ما يوافق رأى الجمهور، فيقال كلمة «فى» ههنا بمعنى «من» أو يقال المضاف المجرور هو الجانب أى ائتوها فى أى جهاتها [1] شئتم لا فى أى صماخها شئتم.

المجرور ووقع فى الجمع بين الصحيحين للحميدى يأتيها فى الفرج وهو من عنده وبحسب ما فهمه ثم وقفت على سلفه فيه وهو البرقانى فرأيت فى نسخة الصغانى زاد البرقانى يعنى الفرج وليس مطابقا لما فى نفس الرواية عن ابن عمر رضى الله عنه لما سأذكره، وقد قال أبو بكر بن العربى فى سراج المريدين: أورد البخارى هذا الحديث فى التفسير فقال يأتيها فى وترك بياضاً والمسألة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزء وصنف فيها محمد بن شعبان كتابا وبين أن حديث ابن عمر فى إتيان المرأة فى دبرها اهـ. ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن ابن عمر بطرق مختلفة فيه التصريح بأن الآية نزلت فى إتيان النساء فى أدبارهن. وذكر فى رواية عن نافع عنه بلفظ نزلت فى رجل من الأنصار أصاب امرأته فى دبرها فأعظم الناس ذلك فنزلت، قال: فقلت له من دبرها فى قبلها؟ فقال لا إلا فى دبرها، تابع نافعاً على ذلك زيد بن أسلم عن ابن عمر وروايته عند النسائى بإسناد صحيح اهـ.

(١) فقد قال الحافظ روى أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنه قال إن ابن عمر رضى الله عنه وهم والله يغفر له إنما كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من يهود وهم أهل كتاب فكانوا يأخذون بكثير من فعلهم، وكان أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة

قوله : (إذا جامعها من ورائها الخ) فكان[١] الرد على حسب المردود فلذا تعرض له بموضع الفرث حتى يكون المراد إباحتها فافهم .

قوله : (نسختها) الآية[٢] الأخرى هى التى عقد لها الباب وبذلك يصح إيراد الرواية فيه .

فأخذ ذلك الأنصار عنهم، وكان هذا الحى من قريش يتلذذون بنسائهم مقبلات ومدبرات ومستلقيات فتزوج رجل من المهاجرين امرأة من الأنصار فذهب يفعل فيها ذلك فامتنعت فسرى أمرهما حتى بلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأنزل الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» مقبلات ومدبرات ومستقبلات فى الفرج، وأخرجه أحمد والترمذى من وجه آخر صحيح من ابن عباس قال جاء عمر رضى الله عنه فقال يارسول الله :هلكت ، حولت رحلى البارحة، فأنزلت هذه الآية «فأتوا حرثكم» الآية أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة وهذا الذى حمل عليه الآية موافق لحديث جابر المذكور فى الباب فى سبب نزول الآية اﻫ .

(١) وهذا ظاهر لأن الرد كان على ماتوهمه اليهود من كون الولد أصول والولد لا يولد من الدبر ، وقال الحافظ هذا السياق قد يوهم أنه مطابق لحديث ابن عمر رضى الله عنه وليس كذلك فقد أخرجه الإسماعيلى من طريق يحيى بن أبى زائدة عن سفيان الثورى بلفظ باركة مدبرة فى فرجها من ورائها، وكذا أخرجه مسلم بلفظ إذا أتيت امرأة من دبرها فى قبلها ، وفى لفظ إذا أتيت المرأة من دبرها فحملت ، وقوله فحملت يدل على أن مراده أن الإتيان فى الفرج لا فى الدبر وهذا كله يؤيد تأويل ابن عباس الذى رد به على ابن عمر رضى الله عنه ، اﻫ مختصراً .

(٢) يعنى قوله تعالى «يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا» وهى التى عقد لها الباب وحاصل سؤال ابن الزبير أن قوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج» لما صارت منسوخة بالآية المتقدمة التى عقد لها الباب فلم كتبتها فى القرآن ، وحاصل جواب عثمان رضى الله

قوله : (كانت هذه العدة تعتد عند الخ) حاصل كلامه[1] هذا أنه لا نسخ في شيء من الآيتين ، وأن الأولى متقدمة في النزول على المتأخرة ، وحاصله

تعالى عنه أن الآية وإن كانت منسوخة لكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بإخراجها من القرآن ،قال ابن كثير معنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان رضي الله عنه إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء اسمها مع زوال حكمها و بقاء اسمها بعد التي نسختها يوهم بقاء حكمها،فأجابه أمير المؤمنين بأن هذا أمر توقيفي وأنا وجدتها مثبتة في المصحف كذلك بعدها فأثبتها حيث وجدتها اهـ . وقال الحافظ : في جواب عثمان هذا دليل على أن ترتيب الآي توقيفي وكان عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم والمتبع فيه التوقف وله فوائد منها ثواب التلاوة والامتثال على أن من السلف من ذهب إلى أنها ليست بمنسوخة وإنما خص من الحول بعضه وبقي البعض وصية لها إن شاءت أقامت كما في الباب عن مجاهد لكن الجمهور على خلافه،وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ اهـ .

(١) هذا البحث من مزال الأقدام وبسط الكلام على ذلك مولانا محمد حسن المكي أيضاً في تقريريه فكتب في أحد تقريريه قوله نسختها الخ بأن العدة في الجاهلية كانت حولا تعتد في حفشها فنزلت الوصية بذلك الحول فوجبت العدد في الإسلام أيضاً حولا ثم نزلت آية التربص فكانت العدة أربعة أشهر وعشراً ونسخ ما سواها من الحول، وأما معنى قوله عند ابن الزبير فإن خرجن بعد مضي مدة العدة وهي الحول قبل النسخ وأربعة أشهر وعشرا بعده فإنه لا تخيير لها في مدة العدة في الخروج،قوله واجب أي بالآية المذكورة لأن التربص هو الاستقرار في البيت الذي كانت فيه عند موت الزوج،قوله لقوله تعالى «غير إخراج فإن خرجن» فإن المثبت للمشية المجموع،قوله كما هي واجب عليها أي واجب عليها عند أهل زوجها كما مر، قوله قال عطاء إن شاءت الخ فالحاصل

أنه يجب على المرأة أن تعتد أربعة أشهر وعشراً ويجب على الورثة تمتيعهن إلى تمام الحول ، فإن قصدت المرأة أن تخرج فى تلك المدة الزائد على أربعة أشهر وعشر كان لها ذلك ، والظاهر أن ذلك بيان منه لما كانت عليه النساء قبل نزول

أن عطاء يقول إن قوله «غير إخراج فإن خرجن» الخ ناظر إلى وجوب العدة عند أهلها وأهل السكونة فى الوصية كليهما ، ومجاهد يقول إنه ناظر إلى السكونة فى الوصية فقط ، أما وجوب العدة عند أهلها فهو ثابت بحالة ليس فى الآية تعرض إليه، قوله فنسخ السكنى أى السكنى مطلقا يعنى نسخها فى مدة العدة وفى مدة الوصية كليهما بل لم تبق الوصية لها جائزة لها أصلا فحاصل كلام عطاء أنه نسخ أولا وجوب العدة عند أهلها بثبوت التخيير لها فى مدة العدة وفى مدة الوصية ثم نسخ وجوب الوصية لها على الزوج ووجوب السكنى لها على أولياء الزوج فى مدة العدة اهـ . وفى تقريره الآخر اعلم أن ههنا أمور ثلاثة: وجوب العدة عليها وهو تربص أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب سكونتها فى بيت زوجها فى مدة العدة التى هى أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب الوصية على الزوج لها بالمتاع والسكنى بعد مدة العدة إلى تمام الحول وهى سبعة أشهر وعشرين ليلة . وإذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل كلام مجاهد أن قوله تعالى «فإن خرجن» إلى آخره ليس بناسخ للأمر الأول يعنى وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً بل هو تخيير لها فى السكونة فى مدة الوصية التى هى سبعة أشهر وعشرين ليلة . وحاصل كلام عطاء أن هذا ناسخ للأمر الثانى يعنى وجوب السكونة عليها فى مدة العدة التى هى أربعة أشهر وعشراً وفى مدة الوصية أيضاً فلها خيار فى السكونة فى مدة العدة وفى مدة الوصية كليهما ، ولا معارضة بين كلام مجاهد وكلام عطاء لأن مجاهد يقول إنه أى قوله تعالى «فإن خرجن» الخ تخيير لها فى سكونتها فى مدة العدة أما كونه تخييراً لها فى السكونة فى مدة الوصية أيضا فمجاهد ساكت عنه بل الظاهر أنه يقول بكونه تخييراً لها فى تلك السكونة وناسخاً لوجوبها أيضا لكنه لم يصرح به ههنا فحصل التوافق بين كلاميهما فى بيان مذهب شيخهما ابن عباس،

الميراث، وإذا نزلت آية الميراث لم يبق لها وجوب الإيصاء على الأزواج فسقط التمتع وعلى هذا فلا يكون بين كلام عطاء ومجاهد خلاف فلا يلزم تناف وتضاد بين كلام ابن عباس لأنهما يأخذان منه وينقلان منه، وعلى هذا فمعنى قوله فالعدة

وأما قول عطاء. ثم جاء الميراث الخ فلبيان أن الأمر الثالث وهو الوصية الواجبة بقوله «وصية لأزواجهم» الخ قد نسخ بآية الميراث، ثم اعلم أن وجوب السكونة عليها فى مدة العدة لم يثبت بآية التربص بل كان ثابتا قبل نزول آية الوصية بعادة الناس وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم إياهم عليها فنسخ بها، قوله فى وصيتها أى فى مدة وصيتها وهى سبعة أشهر وعشرين ليلة، قوله فالعدة أى تربص أربعة أشهر وعشراً ليست بمنسوخة بهذه الآية، قوله وقال عطاء يعنى أما مجاهد فقال عن ابن عباس كما عرفت، وأما عطاء فقال قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها الخ النسخ راجع إلى قوله عند أهلها لا إلى قوله عدتها كما يدل عليه قوله فتعتد حيث شاءت، قوله لقول الله «غير إخراج» استدلال على قوله حيث شاءت لأنه لما نهى عن إخراجها ثبت لها السكونة فى بيت الزوج مع أن لها الإذن بالخروج أيضا بحكم قوله فإن خرجن فثبت لها المشية، قوله قال عطاء أى فى تفسير قول ابن عباس نسخت الخ، حاصله أن نسخت تلك الآية وجوب سكونتها فى مدة العدة وفى مدة الوصية كليهما، فإن قلت إن وجوب السكونة فى مدة الوصية لم يثبت بعد فكيف ينسخ؟ قلت: النسخ فى مدة العدة فقط أما مدة الوصية ففيها إن شاء الحكم دون النسخ فافهم، اعلم أن قول ابن عباس نسخت يتوجه إلى القيد وهو قوله عند أهلها لا إلى المقيد وهو عدتها لأن عدتها لم تنسخ أصلا إنما المنسوخ هو وجوب سكونتها عند أهل زوجها، هذا قوله فنسخ السكنى أى السكنى الواجبة على الزوج بقوله تعالى «غير إخراج»، قوله بهذا أى بما مر من رواية مجاهد. قوله نحوه أى نحو رواة مجاهد كما مر متقدما على رواية عطاء اهـ.

كما هي واجب عليها أن المرأة تتربص هذه المدة ولا تتزوج وإن كان لها أن تذهب حيث شاءت ، وأما حاصل كلام عطاء فإن المرأة كانت مأمورة بالاعتداد في بيته فإذا نزلت الآية « وصية لأزواجهم الخ » أبيح لهن الخروج قبل انقضاء

قلت: والجملة أن عطاء ومجاهداً متفقان على أن آية الحول ليست بمنسوخة بآية أربعة أشهر ، قال القسطلاني : قال ابن كثير فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر والعشر وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصية بالزوجات أن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولا كاملا إن اخترن ذلك ، ولهذا قال «وصية لأزواجهم» أي يوصيكم الله بهن وصية كقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » الآية اهـ . قلت: والروايات في ذلك عن ابن عباس مختلفة فقد قال السيوطي في الدر أخرج ابن جرير والنحاس في ناسخه والبيهقي في سننه وغيرهم عن ابن عباس في قوله تعالى : « والذين يتوفون » الآية قال : كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من ماله ثم أنزل الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملا فعدتها أن تضع ما في بطنها ، وقال في ميراثها «ولهن الربع مما تركتم» الحديث ، وقال أيضا أخرج أبو داود والنسائي والبيهقي من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج » قال نسخ الله ذلك بآية الميراث بما فرض الله لهن من الربع والثمن ونسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً اهـ . فهذان الحديثان عن ابن عباس يدلان على أن ابن عباس أيضاً موافق للجمهور في أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر . وقال أيضاً أخرج عبد الرزاق وعبد

مدة العدة وأمر الأزواج بالإيصاء وورثتهم بعدم الإخراج، ثم لما نزلت آية الميراث سقط عنهن ذلك فلم يبق إلا التربص حيثما كان مدة أربعة أشهر وعشراً وهذا مخالف لما ذهب إليه الجمهور[1] من أن الآية الأولى ناسخة للثانية .

ابن حميد وابن جرير وابن المنذر والحاكم وغيرهم عن ابن عباس أنه كره للمتوفى عنها زوجها الطيب والزينة وقال إنما قال الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » ولم يقل فى بيوتكن تعتد حيث شاءت .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب مجاهد إلى أن الآية أربعة أشهر وعشراً نزلت قبل الآية التى فيها وصية الحول غير إخراج كما هى قبلها فى التلاوة وكان الحامل له على ذلك استشكال أن يكون الناسخ قبل المنسوخ، فرأى أن استعمالهما ممكن بحكم غير متدافع لجواز أن يوجب الله على المعتدة تربص أربعة أشهر وعشر ويوجب على أهلها أن تبقى عندهم سبعة أشهر وعشرين ليلة تمام الحول إن أقامت عندهم ، قال : وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره ولا تابعه عليه من الفقهاء أحد بل أطبقوا على أن آية الحول منسوخة وأن السكنى تبع للعدة فلما نسخ الحول فى العدة بالأربعة أشهر وعشر نسخت السكنى أيضاً ، وقال ابن عبد البر : لم يختلف العلماء أن العدة بالحول نسخت إلى أربعة أشهر وعشر وإنما اختلفوا فى قوله غير إخراج فالجمهور على أنه نسخ أيضاً، وروى ابن ابى نجيح عن مجاهد فذكر حديث الباب قال : ولم يتابع على ذلك ، ولا قال أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين به فى مدة العدة، بل روى ابن جريج عن مجاهد فى قدرها مثل ما عليه الناس فارتفع

قوله : (ولكن عمه كان لا يقول ذلك) وكان [1] عبد الله بن عتبة تلميذاً لابن مسعود فما لم يقله ابن مسعود لا يقوله تلميذه فكان نسبته إليه كذبا ، وبذلك يصح رده عليه بقوله إنى لجرىء إن كذبت الخ فافهم .

الخلاف واختص ما نقل عن مجاهد وغيره بمدة السكنى على أنه أيضاً شاذ لا يعول عليه والله اعلم اه .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا ثلاث مسائل كلها خلافية ، وطالما تلتبس إحداها بالأخرى على نقلة المذاهب ، الأولى وجوب سكنى المتوفى عنها على الزوج يعنى فى ماله ، والثانية جواز خروجها عن بيت العدة ليلا أو نهاراً لحوائجها ، والثالثة الاعتداد فى بيتها الذى بلغها فيه نعيه سواء كانت السكنى عليها أو على زوجها ، وبسط الكلام على تلك المسائل كلها فى الأوجز ، أما مسألة المتوفى عنها زوجها فى النفقة والسكنى التى هى مسألة الباب ففى الأوجز قال النووى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها بالإجماع والأصح عندنا وجوب السكنى ولو كانت حاملا فالمشهور أنه لا نفقة لها كما لو كانت حائلا ، وقال بعض أصحابنا تجب وهو غلط ، وقال الباجى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها وإن كانت حاملا ، وقال الموفق : المعتدة من الوفاة إن كانت حائلا فلا نفقة لها ولا سكنى وإن كانت حاملا ففيها روايتان إحداهما هذه والثانية لها السكنى والنفقة وللشافعى فى سكنى المتوفى عنها قولان ، وفى البدائع المعتدة عن وفاة لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الزوج سواء كانت حائلا أو حاملا إلى أن قال : إذا مات الزوج انتقل ملك أمواله إلى الورثة فلا يجوز أن تجب النفقة والسكنى فى مال الورثة ، اه ملخصاً من الأوجز .

(١) وهو كذلك فقد عده الحافظ فى تهذيبه فى تلامذة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن

(فلقيت مالك بن عامر الخ) وكلاهما [١] من أصحاب ابن مسعود .

قوله إني لجرىء إن كذبت متعلق بما فهم ابن سيرين من بعض أهل المجلس من الإشارة إلى الكذب فإن الحديث سيأتي في تفسير سورة الطلاق برواية أيوب عن محمد قال : كنت في حلقة فيها عبد الرحمن بن أبي ليلى وكان أصحابه يعظمونه فذكر آخر الأجلين فحدثت بحديث سبيعة بنت الحارث عن عبد الله بن عتبة قال فضمز لي بعض أصحابه قال محمد ففطنت له فقلت إني إذاً لجرىء إن كذبت على عبد الله بن عتبة وهو في ناحية الكوفة ، فاستحيا وقال : لكن عمه لم يقل ذلك الحديث ، قال الحافظ : قوله فضمز بضاد معجمة وميم ثقيلة وزاى : معناه أشار إليه أن اسكت ، يقال : ضمز الرجل إذا عض على شفته ، ونقل عن عبد الملك أنها بالراء المهملة أي انقبض ، وفي رواية ابن السكن فغمض لي أي أشار بتغميض عينيه أن اسكت ، قال الحافظ : والذي يفهم من سياق الكلام أنه أنكر عليه مقالته من غير أن يواجهه بذلك بدليل قوله ففطنت له ، وقوله : فاستحيا فلعلها فغمز بغين معجمة بدل الضاد ، وقوله : وهو في ناحية الكوفة يشعر بأن هذه القصة وقعت وعبد الله بن عتبة حي ، وقوله لكن عمه أي ابن مسعود لم يقل ذاك ، كذا نقل عبد الرحمن بن ليلى عنه ، والمشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول خلاف ما نقله عنه ابن أبي ليلى فلعله كان يقول ذلك ثم رجع أو وهم الناقل عنه ، ا هـ مختصراً .

(١) كما سيأتي التصريح بذلك قريباً ، قال الحافظ : قوله فلقيت أبا عطية كأنه استغرب ما نقله ابن أبي ليلى عن ابن مسعود فاستثبت فيه من غيره ، ووقع في رواية هشام عن ابن سيرين فلم أدر ما قول ابن مسعود في ذلك فسكت فلما قمت لقيت أبا عطية وأراد استخراج ما عنده في ذلك عن ابن مسعود لما وقع عنده من التوقف فيما أخبره به ابن أبي ليلى ، ا هـ مختصراً .

قوله : (أتجعلون عليها التغليظ) رد على[1] زعم أن عدتها أبعد الأجلين .

(باب وقوموا لله قانتين أى مطيعين[2])

وغاية الإطاعة أن ينتهى عن كل شىء مما يخالف الحضور ومنه الكلام نصح إيراد الرواية الدالة على وجوب السكوت فى هذا الباب

---

(١) قال الحافظ : وفى رواية أبى نعيم فقال أبو عطية ذكر ذلك عند ابن مسعود فقال أرأيتم لو مضت أربعة أشهر وعشر ولم تضع حملها كانت قد حلت قالوا لا ، قال : فتجعلون عليها التغليظ الحديث اه . قال الكرمانى: قوله التغليظ أى طول العدة بالحمل إذا زادت مدته على مدة الأشهر وقد يمتد ذلك يجاوز تسعة أشهر إلى أربع سنين أى إذا جعلتم التغليظ عليها فاجعلوا لها الرخصة إذا وضعت لأقل من أربعة أشهر اه . قلت : وقوله إلى أربع سنين مبنى على مسلك الشافعية . والمسألة اختلافية بسطت فى الأوجز ففيه عن الموفق وغيره أن الأئمة الأربعة متفقون على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، واختلفوا فقال الشافعى أكثرها أربع سنين ،وهو المشهور عن مالك وظاهر مذهب أحمد ،وعنه رواية أخرى أن أكثرها سنتان وهو مذهب الحنفية والثورى وغيرهم كما بسط فى الأوجز .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديث بالترجمة إذ فسر فى الترجمة القانتين بقوله أى مطيعين ، وقال الحافظ قوله مطيعين وهو تفسير ابن مسعود أخرجه ابن حاتم بإسناد صحيح ، ونقله أيضا عن ابن عباس وجماعة من التابعين وذكر من وجه آخر عن ابن عباس قال : قانتين أى مصلين ، وعن مجاهد قال : من القنوت الركوع والخشوع وطول القيام وغض البصر وخفض الجناح والرهبة لله ، وأصح ما دل عليه حديث الباب وهو حديث زيد ابن أرقم فى أن المراد بالقنوت فى الآية السكوت والمراد به السكوت عن كلام الناس لا مطلق الصمت ، لأن الصلاة لا صمت فيها بل جميعها قرآن

قوله : (كرسيه علمه) فسره[١] به لأن المقصود فى الآية بيان وسعة علمه تبارك وتعالى ، وإحاطة كرسيه بمعنى موضع الجلوس لا يقتضى إحاطة علمه بما أحاط به كرسيه فبين أنه مجاز، وأن المراد به علمه، والوجه فى ذلك أن الجالس على شىء أقدر ما يكون عليه وأعلم بحاله من غيره ، فيكون قادراً على ما أحاط به كرسيه عالماً به أيضاً

قوله : (فبهت الخ) يعنى[٢] أن المبهوت ههنا ليس بمعناه المشهور

وذكر اه . وقال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع وفسر بكل واحد منهما فى قوله تعالى « وقوموا لله قانتين » وقوله تعالى « كل له قانتون » قيل خاضعون ، وقيل طائعون ، وقيل ساكتون اه .

(١) قال القسطلانى تفسير ابن جريج هذا فيه إشارة إلى أنه لا كرسى فى الحقيقة ولا قاعد وإنما هو مجاز عن علمه اه . وفى الجلالين قوله وسع كرسيه قيل أحاط علمه بها، وقيل ملكه ، وقيل الكرسى نفسه مشتمل عليهما لعظمته لحديث « ما فى السماوات السبع فى الكرسى إلا كدراهم سبعة ألقيت فى ترس » قال صاحب الجمل أصل الكرسى فى اللغة مأخوذ من تركيب الشىء بعضه على بعض ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض ، وفى المغرب ما يجلس عليه سمى به لتركب خشبه بعضه على بعض اه . قال السندى ولعل وجه الإطلاق على العلم هو أن العالم يقعد فى العادة على الكرسىّ عند نشر العلم فصار كأنه محل العلم فأطلق عليه كإطلاق اسم المحل على الحال ، ويحتمل أن وجهه أن العالم يعتمد على العلم ويتمكن به فى الكلام ، والجواب كما يتمكن صاحب الكرسى بالقعود عليه فشبه أحدهما بالآخر وأطلق الاسم اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ذهبت حجته هو كلام أبى عبيدة قاله فى بهت الذى كفر ، قال انقطع وذهبت حجته اه . وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المبهوت يقال لمن بلغ فى الحيرة أعلى درجته كأنه ذهب عقله ، قال تعالى : « بل

وهو الذاهب عقله .

قوله : (عروشها أبنيتها) يعنى [١] أنه من تسمية الكل باسم جزئه لأن العريش هو السقف ، ولا يستلزم سقوط السقوف خراب الدور بأسرها فإذا أريدت بها الدور بأسرها صح إرادة الخراب بسقوط العروش .

قوله : (الطل الندى وهذا مثل الخ) فإنه يكفيه [٢] القليل من عمله أيضاً لإيمانه بخلاف الكفار فإنهم ضل سعيهم كائنا مّا كان .

(باب والذين يتوفون منكم الخ)

وهذا [٣] الباب معقود لتفسير الآية المنسوخة ، والذى تقدم لتفسير الناسخة فلا تكرار .

تأتيهم بغتة فتبهتهم ، لكن المراد به ههنا الذى ذهب حجته ، وفى الجلالين قوله «فبهت الذى كفر» تحير ودهش ، وقال الجمل : هذا الفعل من جملة الأفعال التى جاءت على صورة المبنى للمفعول والمعنى فيها على البناء للفاعل ، فلذلك فسره الشارح بقوله أى تحير ودهش ، فالذى كفر فاعل لا نائب فاعل اهـ .

(١) يعنى أن الأصل فى معنى العرش السقف ، قال فى المجمع معلق بالعرش أى السقف ، وهو والعريش كل يستظل به اهـ . وفى الجلالين «خاوية على عروشها» أى سقوفها ، وفى الجمل عن البيضاوى بأن سقطت السقوف أولا ثم الأبنية اهـ .

(٢) فى الجلالين قوله « فطل » مطر خفيف يصيبها ويكفيها لارتفاعها ، والمعنى تثمر وتزكو كثر المطر أم قل ، فكذلك نفقات من ذكر تزكو عند الله كثرت أم قلت اهـ .

(٣) وهذا واضح ، نبه الشيخ بذلك أنه لا تكرار فى الترجمتين لأن هذه الترجمة تقدمت قريباً ولكن المقصود من الترجمتين مختلف فإن المقصود من الأولى كان بيان أربعة أشهر ، والمقصود من هذه بيان الحول ، وهو منسوخ عند الجمهور كما تقدم .

قوله:(والله أعلم)والفرق بين عمر والنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان لا يغضب حين كانوا يذكرون له هذه[١] الكلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان معلماً بعث للتعليم ، ولا شك أن الله ورسوله أعلم كما قالوا فكان لا يضر ذلك فى التعليم الذى هو مبعوث له بخلاف مقالتهم هذه لعمر فإنه كان يمتحنهم ، والتبس[٢] الأمر حين أجابوا بذلك فإنه يصح من العالم والجاهل كليهما فلم يتبين من علم منهم بمن لم يعلم .

---

(١) وهذه الكلمة معروفة فى أجوبة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، إذ سألهم النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت فى روايات عديدة، منها ما فى البخارى عن أبى بكرة قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال: أتدرون أى يوم هذا؟ فقلنا الله ورسوله أعلم ،قال أى شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، قال: أى بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم .قال القسطلانى فى شرحه: فيه مراعاة الأدب وتحرز عن التقدم بين يد الله ورسوله ، وتوقف فيما لا يعلم الغرض من السؤال عنه ، قال الطيبي : فيه إشارة إلى تفويض الأمور بالكلية إلى الشارع ، وعول لما ألفوه من المتعارف المشهور ا هـ .

(٢) قال القسطلانى: فإن قلت ما وجه غضبه مع كونهم وكلوا العلم إلى الله تعالى بأنه سألهم عن تعيين ما عندهم فى نزول الآية ظناً أو علماً على اختلاف الروايتين ،فأجابوا بجواب يصلح صدوره من العالم بالشيء والجاهل به فلم يحصل المقصود ا هـ . وقال السيوطى أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن عباس قال: قال عمر رضى الله تعالى عنهما قرأت الليلة آية أسرتنى «أيود أحدكم» فقرأها كلها فقال ماعنى بها؟ فقال بعض القوم الله أعلم ، فقال إنى أعلم أن الله أعلم ولكن إنما سألت إن كان أحد منكم علم وسمع فيها شيئا أن يخبر بما سمع فسكتوا فرآنى وأنا أهمس قال: قل يا ابن أخى ولا تحقر نفسك . قلت: عنى بها العمل ، قال وماعنى بها العمل؟ قلت شيء ألقى فى روعى فقلته، فتركنى وأقبل وهو يفسرها

قوله: (قال ابن عباس لعمل) بتنوين التنكير أي لعمل أية كان[١] ولا أدرى ما هو.
قوله: (يذهبه) أراد[٢] بذلك أن المراد بالحق أعلى مراتبه.

(باب وإن كان ذو عسرة)

مناسبته[٣] بالرواية الواردة فيه من حيث أن المأمور به هو الإنظار والتصدق فكيف بمن يأخذ زيادة على أصل ماله.

صدقت يا ابن أخي عنى بها العمل، ابن آدم أفقر ما يكون إلى جنة إذا كبرت سنه وكثر عياله، وابن آدم أفقر ما يكون إلى عمله يوم القيامة صدقت يا ابن أخي.

(١) كما هو ظاهر سياق الحديث، يعني أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه لم يعين عملا خاصاً فقال: أي عمل كان، ويدل عليه ما تقدم آنفاً من حديث عبد بن حميد من قوله: قلت عنى به العمل، قال وما عنى بها العمل؟ قلت شيء ألقى في روعى فقلته، فتركني وأقبل، وفي آخره صدقت يا ابن أخي.

(٢) نبه الشيخ قدس سره بذلك إلى أن أصل معنى المحق النقص كما في اللغة، فتفسيره بيذهبه للإشارة إلى كماله، فإن الشيء إذا كان لا يزال يتناقص فيكون منتهاه ذهابه كله، قال تعالى: «وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين» قال صاحب الجلالين: أي يهلكهم، وفي الجمل عن البيضاوي: يمحق الكافرين أي يهلكهم، والمحق نقص الشيء قليلا قليلا، اه. وقال السيوطي في الدر أخرج ابن المنذر عن الضحاك في الآية: أما يمحق الله الربا فإن الربا يزيد في الدنيا ويكثر ويمحقه الله في الآخرة ولا يبقى منه لأهله شيء، اه.

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في بيان مناسبة الحديث بالترجمة، وقال القسطلاني: اقتضى صنيع المؤلف في هذه التراجم أن المراد بالآيات آيات الربا كلها إلى آية الدين، اه. وقال العيني: وقال الإسماعيلي لا وجه لدخول هذه الآية في هذا الباب، وأجيب بأن هذه الآية متعلقة بآيات الربا فلذلك

قوله : (قد نسخت أن تبدو الخ) (١) أراد بالنسخ التخفيف فإن النسخ إنما هو فى الأحكام ، وههنا ليس كذلك ، فالمراد أنه خفف عن الأمة .

ذكرها معها ، ا ه . وقال الحافظ : قوله « وإن كان ذو عسرة » الآية هى خبر بمعنى الأمر ، أى إن كان الذى عليه دين الربا معسراً فأنظروه إلى ميسرة ، انتهى.

(١) قال الحافظ : المراد بقوله نسختها أى أزالت ما تضمنته من الشدة ، وبينت أنه وإن وقعت المحاسبة به لكنها لا تقع المؤاخذة به أشار إلى ذلك الطبرى فراراً من إثبات دخول النسخ فى الأخبار، وأجيب بأنه وإن كان خبراً لكنه يتضمن حكماً ، ومهما كان من الأخبار يتضمن الأحكام أمكن دخول النسخ فيه كسائر الأحكام ، وإنما الذى لا يدخله النسخ من الأخبار ما كان خبراً محضاً لا يتضمن حكما كالإخبار عما مضى من أحاديث الأمم ونحو ذلك ، ويحتمل أن يكون المراد بالنسخ فى الحديث التخصيص ، فإن المتقدمين يطلقون لفظ النسخ عليه كثيراً ، والمراد بالمحاسبة بما يخفى الإنسان ما يصمم عليه ويشرع فيه دون ما يخطر له ولا يستمر عليه ، والله أعلم ، انتهى . قال الكرمانى قوله : الآية التى بعدها وهى قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وفى الكشاف عن عبد الله بن عمر أنه تلاها فقال : لئن أخذنا الله تعالى بهذا لنهلكن ثم بكى حتى سمع نشيجه فذكر لابن عباس فقال يغفر الله لأبى عبد الرحمن قد وجد المسلمون مثل ما وجد فأنزل الله تعالى « لا يكلف » قال الخطابى اختلف فى نسخ الأخبار فذهب كثير إلى المنع وآخرون إلى الجواز ما لم يكن كذباً ، والصحيح أنه لا يجرى فيما أخبر الله تعالى عنه أنه كان لأنه يؤدى إلى الكذب ، وأما ما يتعلق بالأخبار من الأمر والنهى فالنسخ فيه جائز، وفرق بعضهم بين ما أخبر أنه فعله وما أخبر أنه يفعله ، قالوا وما يفعله يجوز أن يعلقه بشرط ، وما فعله لا يدخل الشرط فيه ، وعليه تأول ابن عمر الآية ، ويجرى ذلك مجرى العفو وهو كرم لا خلف ، وقد يجرى اسم النسخ

(والمسومة الذي له سيما بعلامة الخ) ولا تكون العلامة بحسب العادة إلا للحسان المطهمة فلا فصل بين التفسيرين[١] .

قوله : (سنكتب سنحفظ) يعني[٢] أن الكتابة ليست على حقيقتها بل هي مجاز عن الحفظ .

قوله : (ويخرج منها الحي) والخروج ههنا[٣] عبارة عن كون بعد كون ،

على ما وضع على الأمة التعبد به انتهى . وزاد القسطلاني على أن النسخ قد جوزه جماعة في الخبر المستقبل لجواز المحو فيما يقدره قال الله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » والأخبار تتبعه ، وعلى هذا القول البيضاوي ، وقيل يجوز على الماضي أيضا لجواز أن يقول الله : لبث نوح في قومه ألف سنة ثم يقول لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً وعلى هذا القول الإمام الرازي والآمدي ، وقال البيهقي النسخ ههنا بمعنى التخصيص أو التبيين فإن الآية الأولى وردت مورد العموم ، وبينت التي بعدها أن مما يخفى شيئا لا يؤاخذ به ، وهو حديث النفس الذي لا يستطاع دفعه اهـ .

(١) يعني لا فرق بين التفسيرين باعتبار المصداق ، قال الكرماني : المسومة المعلمة من السومة وهي العلامة ، أو المطهمة أي تامة الحسن اهـ . وهي إشارة إلى قوله تعالى : « والخيل المسومة والأنعام والحرث » .

(٢) يعني في قوله تبارك وتعالى « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا » الآية ، قال الحافظ : وتفسير الكتابة بالحفظ تفسير باللازم ، وقد كثر ذلك في كلامهم كما مضى ويأتي اهـ .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : « تخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب » الآية ، قال الحافظ : قوله قال مجاهد يخرج الحي من الميت الخ وصله عبد بن حميد من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى :

فإن نشأة الخلق فى المضغة والسقط والجنين وراء نشأة النطفة مع كونها أصلا لتلك الأطوار المختلفة فكأنها هى المخرج .

قوله : (وأخر متشابهات يصدق[1] بعضه[2]) بعضاً والضمير عائد إلى المتشابهات باعتبار كونها قرآناً ثم التقابل بين المتشابهات والمحكمات بحسب هذا

« يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » قال: الناس الأحياء من النطف الميتة، والنطف الميتة من الناس الأحياء اهـ . وذكر السيوطى فى الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى قال: الناس الأحياء من النطف والنطف ميتة تخرج من الناس الأحياء اهـ . ذكره فى تفسير آل عمران، والآية التى أشار إليها الحافظ فى قول مجاهد هى آية سورة الروم، وذكره الإمام البخارى فى سورة آل عمران لاتحاد المعنى، ولذا ذكره السيوطى فى الدر فى تفسير سورة آل عمران.

(١) وفى تقرير المكى : قوله يصدق يعنى المراد بالمتشابهات ما يتشابه بعضها بعضاً فى المضمون، وقوله: الحلال يعنى المحكمات ما بين فيها الحرام والحلال ولم ينسخ بعد اهـ . وفى تقريره الآخر: قوله يصدق الخ ، والمتشابه بهذا المعنى قد يجتمع المحكم ، وقوله الراسخون يعلمون غرضه أن الراسخون عطف على الله فيدخل تحت يعلم، وقوله يقولون جملة مستقلة، وقوله ما تشابه المراد به المتشابه الاصطلاحى لا المتشابه بالمعنى المذكور اهـ . والحاصل أن المتشابهات فى قوله يصدق بعضه بعضاً غير المراد فى قوله ابتغاء الفتنة المشتبهات .

(٢) هذا على ما فى النسخ الهندية من لفظ بعضه بتذكير الضمير ، وأما على ما فى نسخة الفتح وغيره من الشروح بلفظ بعضها فلا حاجة إلى التأويل ، ثم قال الحافظ : قوله قال مجاهد الحلال الخ ، هكذا وقع فيه، وفيه تغيير وبتحريره يستقيم الكلام، وقد أخرجه عبد بن حميد عن مجاهد قال فى قوله تعالى : «منه آيات

التفسير (١) غير ظاهر لأن المحكمات نفسها تصدق بعضها بعضاً فدخلت فى المتشابهات ، وقد كانت مقابلة لها إلا أن يقال أريد بها ههنا بقرينة المقابلة ما لا تصدق بعضها بعضاً فاللفظ وإن كان عاماً لكن المراد بها خاص ، وصار المعنى منه آيات هى متفردة فى بيان معانيها لا تصدقها الآيات الأخر ، ومنها ماهى متصادقة فالأولى المحكمات والثانية المتشابهات ، بقى ههنا شىء وهو أنه قال الله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله » والتقرير المتقدم يقتضى علم كل (٢) من أهل

محكمات» قال ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً هو مثل قوله : « وما يضل به إلا الفاسقين » إلى آخر ما ذكره اه .

(١) قال السندى حاصل ما ذكره فى تفسيره أنها متناسبات يشبه بعضها بعضاً فى المعنى بحيث يصير كل منها كالمصدق لصاحبه ولا يخفى أن هذا المعنى غير مناسب لما بعده ، وإنما المناسب به أن يفسر بالمشتبهات التى يشتبه ويلتبس معانيها بحيث لا تكاد تفهم اه .

(٢) قال الحافظ : قوله « والراسخون فى العلم يعلمون » الخ وصله عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله «والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به » من طريق قتادة قال : قال الراسخون كما يسمعون آمنا به كل من عند ربنا المتشابه والمحكم ، فآمنوا بمتشابهه وعملوا بمحكمه فأصابوا ، وهذا الذى ذهب إليه مجاهد من تفسير الآية يقتضى أن تكون الواو فى الراسخون عاطفة على معمول الاستثناء ، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه كان يقرأ « وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به» فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة لكن أقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه فى ذلك على من دونه ، ويؤيد

العلم بالمتشابه ، لأنه داخل فى جملة المحكمات ، بحسب هذا التفسير ، والجواب أن المراد بما تشابه غير المراد بالمتشابهات ، واختصاص الرب تبارك وتعالى بالعلم دون العلماء فى الأول دون الثانى ، فالمتشابهات بهذا المعنى يعلمها العلماء والذى تشابه منه لا يعلمه إلا الله .

قوله : (ابتغاء الفتنة المشتبهات) فسر الفتنة بالمشتبهات بمعنى الأمور الملتبسة[1] الغير الظاهرة ، والمعنى أن أصحاب الزيغ يتبعون ما تشابه من

ذلك أن الآية دلت على ذم متبعى المتشابه لوضعهم بالزيغ وابتغاء الفتنة ، وصرح بوفق ذلك حديث الباب ، ودلت الآية على مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه ، كما مدح الله المؤمنين بالغيب ، وحكى الفراء أن قراءة أبى ابن كعب مثل ذلك ، أعنى « ويقول الراسخون فى العلم آمنا به » اه .

(١) قال الكرمانى: قال الخطابى: المحكم هو الذى يعرف بظاهر بيانه تأويله وبواضح أدلته باطن معناه ، والمتشابه ما اشتبه منها فلم يتعلق معناه من لفظه ولم يدرك حكمه من تلاوته ، وهو على ضربين : أحدهما ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به علم معناه ، والآخر ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذى يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون به ، وذلك كالإيمان بالقدر ونحوه اه . قلت : وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على المحكم والمتشابه أشد البسط ، وقال القسطلانى بعدما بسط الكلام الطويل على معانى المحكم والمتشابه : قوله « ابتغاء الفتنة » مصدر مضاف لمفعوله منصوب على المفعول له . أى لأجل طلب المشتبهات - بضم الميم وسكون المعجمة وفتح الفوقية وكسر الموحدة - ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفها إلى مقاصدهم الفاسدة ، كاحتجاج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه » وهذا بخلاف المحكم

القرآن ليبتغوا بذلك طريقاً إلى إثارة الفتنة فى اعتقادات العوام ، وإظهار الشبهات الزائفة للأنام .

قوله : (فيجعلها فى حسان وأبى) وأنا[١] أقرب إليه أى باعتبار التربية ، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إيثاره إياهما عليه بل بيان لوجه[٢] إيثاره إياهما عليه ، والمعنى إنى وإن كنت أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً آثرهما علىّ.

قوله : (خير الناس للناس) فيه[٣] إشارة إلى أن للناس متعلق بقوله خير

فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم ، اهـ مختصراً .

(١) وهذا واضح لأن أنساً رضى الله عنه كان فى تربية أبى طلحة رضى الله عنه ، لأن أم أنس تزوجت بأبى طلحة فكان أنس ربيباً لأبى طلحة، وما أفاده الشيخ قدس سره : كانا أقرب إليه الخ أشار به إلى ما تقدم فى كتاب الوصايا من قول أنس فجعلها لحسان وأبى بن كعب وكانا أقرب إليه منى الحديث ، وتقدم هناك فى هامش اللامع البسط فى أنساب هؤلاء الأربعة : أبى ، وأبى طلحة ، وحسان ، وأنس رضى الله تعالى عنهم .

(٢) ويدل عليه ما قال الحافظ فى الفتح ، وقد أخرج الحديث ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم فى المستخرج من طريقه، والبيهقى من طريق أبى حاتم الرازى كلاهما عن الأنصارى بتمام الحديث، وفى آخره قال أنس فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئا لأنهما كانا أقرب إليه منى اهـ .

(٣) وفى تقرير المكى قوله : خير الناس للناس يريد أن قوله للناس متعلق بخير لا بقوله أخرجت فافهم فإنه جيد اهـ . وهكذا فى تقرير البنجابى ولفظه خير الناس للناس يريد أن اللام فى قوله تعالى «أخرجت للناس» متعلق بخير اهـ .

لا بقوله أخرجت ، والمعنى أنتم خير الأمم فى حق الناس لا أنكم خير من أخرجت للناس من الأمم .

(وقال ابن عباس : إحدى الحسنيين فتحاً وشهادة) إيراده[١] ههنا تنظير على ما ذكره من أن الأخرى تأنيث الآخر بالكسر لا الآخر بالفتح حتى

واختلف أهل التفسير فى قوله تعالى « كنتم خير أمة » الآية قال البغوى: وقال قوم قوله للناس صلة قوله خير أمة أى أنتم خير أمة للناس ، قال أبو هريرة : معناه كنتم خير الناس للناس تجيئون بهم فى السلاسل فتدخلونهم فى الإسلام ، وقيل: قوله للناس صلة أخرجت ، معناه ما أخرج الله للناس أمة خيراً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم اهـ . قال الرازى أما قوله : « أخرجت للناس » ففيه قولان : الأول أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس فى جميع الأعصار ، فقوله « أخرجت للناس » أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها ، والثانى أن قوله للناس من تمام قوله كنتم ، والتقدير كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال أخرجت صلة ، والتقدير كنتم خير أمة للناس اهـ . وقال الحافظ : قوله خير الناس أى خير بعض الناس لبعضهم ، أى أنفعهم لهم ، وإنما كان ذلك لكونهم كانوا سبباً فى إسلامهم ، وهذا التقرير يدفع تعقب من زعم بأن التفسير المذكور ليس بصحيح ، وروى الطبرى وغيره من طريق السدى قال : قال عمر رضى الله عنه لو شاء الله لقال أنتم خير أمة فكنا كلنا ولكن قال كنتم فهى خاصة لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ومن صنع مثل صنيعهم ، وجاء فى سبب هذا الحديث ما أخرجه الطبرى وغيره من طريق عكرمة قال كان من قبلكم لا يأمن هذا فى بلاد هذا ولا هذا فى بلاد هذا فلما كنتم أنتم أمن فيكم الأحمر والأسود اهـ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما أورده الشراح على الإمام البخارى

يكون اسم تفضيل[1] والوجه فى ذلك أن كونه اسم تفضيل يقتضى أن يكون له مفضل عليه مع أنه ليس تفضيله على شىء آخر مقصوداً ، أما فى قوله : أخراكم فلأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن فى آخر الآخر حتى يصدق عليه اسم التفضيل ، وأما فى الحسنى فلأن المقصود بيان حسن الشهادة والفتح فى نفسهما لا باعتبار فضيلتهما على غيرهما ، وعلى هذا فليس ذكر إحدى الحسنيين

أن محل قول ابن عباس تفسير سورة براءة لأن الآية وقعت فيها فى قوله تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم » الآية ، فدفع الشيخ بقوله هذا أن إيراد الإمام البخارى هذه الآية ليس للتفسير بل لبيان أن هذا نظير لقوله وهو تأنيث آخر ، وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى آخر قول الشيخ قدس سره ، ووجه الحافظ بقوله كذا وقع هذا التعليق بهذه السورة ومحله فى سورة براءة ، ولعله أورده هنها للإشارة إلى أن إحدى الحسنيين وقعت فى أحد وهى الشهادة اه .

(١) قال القسطلانى : قوله وهو تأنيث آخركم بكسر الخاء المعجمة . قال فى الفتح والعمدة والتنقيح : فيه نظر ، لأن أخرى تأنيث آخر بفتح الخاء لا كسرها ، وزاد فى التنقيح أفعل تفضيل كفضلى وأفضل وتعقبه فى المصابيح فقال: نظر البخارى أدق من هذا ، وذلك أنه لو جعل أخرى ههنا تأنيثاً لآخر بفتح الخاء لم يكن فيه دلالة على التأخر الوجودى ، وذلك لأنه اميتت دلالته على هذا المعنى بحسب العرف ، وصار إنما يدل على الوجهين بالمغايرة فقط تقول : مررت برجل حسن ورجل آخر ، أى مغاير للأول وليس المراد تأخره فى الوجود عن السابق ، وكذا مررت بامرأة جميلة وامرأة أخرى ، والمراد فى الآية الدلالة على التأخر . فلذلك قال تأنيث آخركم بكسر الخاء لتصير أخرى دالة على التأخر كما فى : «قالت أولاهم لأخراهم» أى المقدمة للمتأخرة واستعماله

فى غير موضعه[1] .

قوله (استجابوا أجابوا) يعنى[2] أن السين ليست للطلب وإنما عدل إليه

فىهذا المعنىموجود فى كلامهم بلهو الأصل اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله تأنيث آخركم بالكسر ، وفيه نظر ، لأن أخرى مؤنث آخر اسم التفضيل لا مؤنث آخر اسم الفاعل، والجواب أنه ليس مراده أنه مؤنث آخر بالكسر حقيقة بل مراده أنه مؤنث لم يقصد منه معنى التفضيل فكأنه مؤنث آخر اسم الفاعل الذى ليس فيه معنى التفضيل فلأجل إفادة هذا المعنى قال إنه مؤنث آخر بالكسر لا أنه مؤنثه حقيقة ، وإنما لم يقصد منه معنى التفضيل لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن أشد التأخر منهم ، بل كان متأخراً منهم فى الجملة . هكذا حفظته ، لكن الظاهر ما فى الحاشية من نكتة اختيار المجاز اه . وتقدم ما فى الحاشية عن القسطلانى .

(١) كما أورد الشراح على البخارى من أن موضعه سورة براءة فقد قال العينى : ليس لذكر هذا ههنا وجه، ومحله فى سورة براءة ،وقال بعضهم: ولعله أورده ههنا للإشارة إلى أن إحدى الحسنيين وقعت فى أحد،قلت: هذا اعتذار فيه بعد لا يخفى اه. قال القسطلانى : ومحل ذكر هذا فى سورة براءة على ما لا يخفى ، واحتمال وقوع إحدى الحسنيين : وهى الشهادة وقعت فى أحد، استبعده فى العمدة اه . وفى تقرير المكى : قوله إحدى الحسنيين أورده هذا نظيراً لأخراكم ، فإن الحسنى هذا اسم التفضيل ولم يقصد منه معنى التفضيل فكذلك أخرى اسم التفضيل لم يقصد منه معنى التفضيل اه .

(٢) أبدع الشيخ قدس سره فى بيان النكتة فى العدول من أجابوا إلى استجابوا ، وعامة الشراح سكتوا عن ذلك ،بل قالوا إن استجاب بمعنى أجاب، قال الحافظ : قوله استجابوا أجابوا هو قول أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : «فاستجاب لهم» أى أجابهم، تقول العرب استجبتك أى أجبتك، وقال فى قوله

ليكون أدل على المبادرة[١] إلى امتثال ما أمروا فكأنهم طلبوا ذلك من نفوسهم ، وكان ذلك ناشىء من قلوبهم لا دخل فيه لقوله أحد .

قوله (فقال ابن عباس مالكم ولهذه الخ) حاصل كلامه[٢] أن هذا ليس على عمومه الظاهر كما توهمه السائل بل الذى تناولته الآية هو الذى يكون على حسبه لا أزيد منه ولا أنقص ، وليس فرح المسلم بما عمله من الخير وكذلك حبه الحمد على ما لم يفعله مساوياً لما فعلته اليهود من حب الحمد على ما ارتكبوه من الكتمان ، وهو حرام عليهم ، وكذلك فرح المسلم بما أتاه ليس مماثلا لفرح اليهود بما أتوا به من الأخبار بغير ما كان فى كتابهم، ثم فرحوا بذلك فإن أتى آت من المسلمين بمثل ما أتوا به فارتكب حراماً ثم ود أن يحمد عليه أو افترى

تعالى : « يستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات » أى يجيبوا الذين آمنوا ، وهذه فى سورة الشورى ، وإنما أورده المصنف استشهاداً للآية الأخرى اهـ . وقال الرازى : استجاب بمعنى أجاب ومنه قوله « فليستجيبوا لى » ، وقيل أجاب فعل الإجابة واستجاب طلب أن يفعل الإجابة لأن الأصل فى الاستفعال طلب الفعل ، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله فى أوامره وأطاعوا الرسول اهـ .

(١) قال القارى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فقد استكمل الإيمان» بالنصب أى أكمله وعدى إليه للمبالغة لزيادة السين المستدعية لتجريده من نفسه شخصا آخر يطلب منه إكمال الإيمان ، ونظيره « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يطلبون من أنفسهم الفتح عليهم ، اهـ .

(٢) قال ابن كثير : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » الآية ، هذا توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على ألسنة الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ينوهوا بذكره فى الناس

افتراء ثم فرح بفعلته فإنه يؤاخذ على ذلك من غير ريبة ، وحاصل كلامه

فيكونوا على أهبة من أمره ، فإذا أرسله الله تابعوه فكتموا ذلك ، وتعوضوا عما وعدوا عليه من الخير فى الدنيا والآخرة بالدون الطفيف والحظ الدنيوى السخيف ، وفى هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم ويسلك بهم مسلكهم ، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم النافع ولا يكتموا منه شيئاً ، فقد ورد فى الحديث المروى من طرق متعددة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » وقوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا » الآية ، يعنى بذلك المرائين المتكثرين بما لم يعطوا ، كما جاء فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم « من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها لم تزده من الله إلا قلة » ثم ذكر حديث مروان هذا برواية الإمام أحمد عن الحجاج عن ابن جريج بلفظ : أن مروان قال : اذهب يا رافع لبوابه إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرىء منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعين ، فقال ابن عباس : مالكم وهذه إنما نزلت هذه فى أهل الكتاب ، ثم تلا ابن عباس « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » الآية ، وقال ابن عباس : سألهم النبى صلى الله عليه وسلم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فخرجوا قد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه ، واستحمدوا بذلك إليه ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه ، ثم بسط ابن كثير فى تخريج هذا الحديث واختلاف رواته فى البخارى ومسلم ثم ذكر حديث سعيد بن أبى مريم الذى أخرجه البخارى ثم قال : وقد رواه ابن مردويه فى تفسيره من حديث الليث بن سعد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال : قال * أبو سعيد ورافع بن خديج وزيد ابن ثابت عند مروان فقال يا أبا سعيد رأيت قوله تعالى : « لا تحسبن الذين

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله قال كان كما فى الفتح ، ٢ ا ز

أن مصداق الآية من فعل(١) مثل فعلهم وبين الفعلين الذى ذكره السائل والذى نزلت فيه الآية بون بعيد فلا يلزم تخصيص النص بمورده ولا مؤاخذة كل امرىء كما توهمه مروان .

قوله (واضطجع إلى فى طولها) فيه(٢) دلالة على جواز النوم مع أهله

يفرحون، الآية ونحن نفرح بما أتينا ونحب أن نحمد بما لم نفعل، فقال أبو سعيد: إن هذا ليس من ذاك إنما ذاك أن ناساً من المنافقين يتخلفون إذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثاً فإن كان فيه نكبة فرحوا بتخلفهم وإن كان لهم نصر من الله وفتح حلفوا لهم ليرضوهم ويحمدوهم على سرورهم بالنصر والفتح فقال مروان: أين هذا من هذا ؟ فقال أبو سعيد: وهذا يعلم هذا، فقال مروان: أكذاك يا زيد؟ قال نعم صدق أبو سعيد ، ثم قال أبو سعيد :وهذا يعلم ذاك يعنى رافع بن خديج ولكنه يخشى أن أخبرك أن تنزع قلائصه فى الصدقة إلى آخر ما بسطه . قلت وذكر الحافظ فى الفتح حديث ابن مردويه مختصراً وجمع بين ما اختلف على ابن جريج فى شيخ شيخه .

(١) كما تقدم فى كلام ابن كثير مفصلا، وقال الحافظ : قوله ثم قرأ ابن عباس رضى الله عنه « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » فيه إشارة إلى أن الذين أخبر الله عنهم فى الآية المسئول عنها هم المذكورون فى الآية التى قبلها وأن الله تعالى ذمهم بكتمان العلم الذى أمرهم أن لا يكتموه وتوعدهم بالعذاب على ذلك، ووقع فى رواية محمد بن ثور : فقال ابن عباس قال الله جل ثناؤه فى التوراة : إن الإسلام دين الله تعالى الذى افترضه على عباده وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اه .قلت:وقد تقدم الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى مبسوطاً .

(٢) قال الق[illegible]ى فى شرح الشمائل : وفيه دليل لحل نوم الرجل وأهله من غير

بحضرة مراهق أو ذى شعور ، نعم لا ينبغى أن يقع عليها و بين يديهما نائم ذو شعور ، والله أعلم .

مباشرة بحضرة محرم لها مميز ، قال القاضى : وقد جاء فى بعض روايات الحديث بت عند خالتى فى ليلة كانت فيها حائضاً قال وهذه اللفظة وإن لم يصح طريقها فهى حسنة المعنى جداً إذ لم يكن ابن عباس رضى الله عنه يطلب المبيت فى ليلة له صلى الله عليه وسلم فيها حاجة إلى أهله سيما وهو كان فى تلك الليلة مراقباً لأفعاله صلى الله عليه وسلم ، ولعله لم ينم أو نام قليلا جداً كذا فى شرح مسلم. ونومه صلى الله عليه وسلم مع أهله فى فراش واحد من عادته السنية وحسن معاشرته البهية واعتزالها فى النوم كما هو عادة بعض الأعاجم والمتكبرين مذموم إلا إذا اختارت المرأة أو أراد الرجل هجرانها تأديباً اهـ . وفى الأوجز لا يشكل على الحديث بما يظهر من كلام الباجى أن سن ابن عباس إذ ذاك أكثر من عشرة أعوام وهو سن يمنع من أن يرقد من بلغه من أحد من الأجانب أو ذوى المحارم دون حائل بينهما اهـ فإنه كله متفرع على ما بناه أولا من أن المراد بالوسادة الفراش . واضطجع كلهم على فراش واحد ولو سلم هذا أيضاً فلا يخطر فى البال فيه مانع ، لأن الاضطجاع عند الأرجل أو عند الرءوس لا يدخل فى المنع أصلا ، انتهى ما فى الأوجز . وتقدم فيه أيضاً البحث فى المراد بالوسادة هل هو الفراش الذى ينام عليها كما مال إليه الباجى والأصيلى وغيرهما من شراح الحديث أو الوسادة المعروفة التى تكون تحت الرءوس كما اختاره الداودى والنووى وغيرهما ، وهو مختار مشائخى . وهو الراجح عندى لرواية أبى زرعة الرازى فى العلل عن ابن عباس : أتيت خالتى ميمونة فقلت إنى أريد أن أبيت عندكم فقالت: كيف تبيت وإنما الفراش واحد فقلت : لا حاجة لى بفراشكم أفرش نصف إزارى وأما الوسادة فإنى أضع رأسى مع رأسكما من وراء الوسادة ، الحديث ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(قوامكم من معائشكم) وهـذا تفسير لقوله قواماً الوارد فى سورة الفرقان[١] ، فإن معناه القصد من العيش وما يتعيش به وإيراده[٢] ههنا دون تفسير قياماً الوارد ههنا إشارة[٣] إلى أن المراد بهما واحد .

وقال المناوى فى شرح الشمائل: الوسادة المعروفة تحت الرأس وزعم أن المراد ههنا الفراش ضعيف أو باطل إلى آخر ما بسطه .

(١) أشار إلى قوله تعالى : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » وفى الجلالين أى وسطاً ا ه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ولكن الظاهر من كلام الشراح أنه متعلق بآية سورة النساء، قال الحافظ قوله قواماً الخ هكذا وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس ، ووصله الطبرى بلفظ « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما » يعنى قوامكم من معائشكم يقول لا تعمد إلى مالك الذى جعله الله لك معيشة فتعطيه امرأتك ونحوها ، وقوله قياماً القراءة المشهورة بالتحتانية بدل الواو لكنهما بمعنى، قال أبو عبيدة يقال قيام أمركم وقوام أمركم والأصل بالواو فأبدلوها ياء لكسرة القاف ، قال بعض الشراح : فأورده المصنف على الأصل قال الحافظ ولا حاجة لذلك لأنه ناقل لها عن ابن عباس رضى الله عنهما وقد ورد عنه كلا الأمرين ،وقيل إنها أيضاً قراءة ابن عمر رضى الله عنهما أعنى بالواو ، وقال أبو ذر الهروى قوله قوامكم إنما قاله تفسيراً لقوله قياماً على القراءة الأخرى، قال الحافظ من كلام أبى عبيدة يحصل جوابه ا ه مختصراً. وقال الراغب القيام والقوام اسم لما يقوم به الشىء أى يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله تعالى: « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم فيها قياماً » اى جعلها مما يمسككم ا ه .

(٣) كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ والراغب ، وقال القسطلانى : قوله قوامكم الخ بكسر القاف وبعدها واو، والتلاوة بالياء التحتية إذ مراده « ولا تؤتوا السفهاء » الآية قيل لم يقصد المؤلف بها التلاوة بل حذف الكلمة القرآنية

قوله : (هى محكمة) وليست[1] بمنسوخة إذا أريد أمر استحباب .

قوله : (فنزلت يوصيكم الله) يعنى[2] به آية الميراث ليشمل آية الكلالة

وأشار إلى تفسيرها، وقد قال أبو عبيدة قياماً وقواماً بمنزلة واحدة، تقول هذا قوام أمرك وقيامه أى ما يقوم به أمرك ، اه مختصراً .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب الوصايا فى باب قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى » الآية .

(٢) دفع به الشيخ قدس سره ما يورد على هذا الحديث قال الحافظ: هكذا وقع فى رواية ابن جريج، وقيل إنه وهم فى ذلك وأن الصواب أن الآية التى نزلت فى قصة جابر هذه الآية الآخيرة من النساء وهى «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة»، لأن جابراً يومئذ لم يكن له ولد ولا والد، والكلالة من لا ولد له ولا والد، وقد أخرجه مسلم والنسائى عن ابن المنكدر حتى نزلت عليه آية الميراث «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة» إلى آخر ما بسطه الحافظ إلى أن قال: والحاصل أن المحفوظ عن ابن المنكدر أنه قال: آية الميراث أو آية الفرائض، والظاهر أنها يوصيكم الله كما صرح به فى رواية ابن جريج ومن تابعه وأما من قال إنها «يستفتونك» فعمدته أن جابراً لم يكن له حينئذ ولد وإنما كان يورث كلالة ، فكان المناسب لقصة نزول «يستفتونك» لكن ليس ذلك بلازم لأن الكلالة اختلف فى تفسيرها فقيل: هى اسم المال الموروث ، وقيل: اسم الميت ، وقيل اسم الإرث ، فلما لم يتعين تفسيرها بمن لا ولد له ولا والد لم يصح الاستدلال لأن «يستفتونك» نزلت فى آخر الأمر ، وآية المواريث نزلت قبل ذلك بمدة فى ورثة سعد بن الربيع ، وكان قتل يوم أحد ، وخلف ابنتين وأمهما وأخاه ، فأخذ الأخ المال فنزلت، وبه احتج من قال إنها لم تنزل فى قصة جابر ، وإنما نزلت فى قصة ابنتى سعد بن

الواقعة فى آخر المائدة[١] .

قوله : (أولياء ورثة) يعنى[٢] أن للمولى معان شتى منها الوارث ، ومنها مولى اليمين .

(باب قوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة)

دلالة[٣] الرواية عليه فى قوله « بر وفاجر » فإنه لو لم يعتبر من الإيمان قليله لزم الظلم ، وأيضاً فإن البر واقع منكراً وأدنى المؤمنين بار أيضاً فلزم اعتباره من جملة الأبرار ، إذ لو لم يدخل فيهم لزم أن يكون بعض أفراد البر غير مجزىء على ما عمله ، والحال « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » .

الربيع وليس ذلك بلازم إذ لا مانع أن تنزل فى الأمرين معاً ، فقد ظهر أن ابن جريج لم يهم اه ما فى القسطلانى تبعاً للفتح . وسيأتى الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

(١) كذا فى الأصل وفيه سبق قلم والصواب قبيل المائدة فإن المراد منه آخر آية النساء وهى « يستفتونك قل الله يفتيكم » الآية كما تقدم .

(٢) وهو كما أفاده الشيخ أن للمولى معان كثيرة ، منها ما ذكره الإمام البخارى من المعانى العديدة ، قال الحافظ : ومما لم يذكره أى البخارى وذكره غيره من أهل اللغة : المولى المحب والجار والناصر والصهر والتابع والولى والموازى ، وذكروا أيضا العم والعبد وابن الأخ والشريك والنديم ، ويلتحق بهم معلم القرآن جاء فيه حديث مرفوع « من علم عبداً آية من كتاب الله فهو مولاه » الحديث . أخرجه الطبرانى من حديث أبى أمامة ، ونحوه قول شعبة من كتبت عنه حديثاً فأنا له عبد ، وقال أبو إسحق الزجاج كل من يليك ووالاك فهو مولى ، اه مختصرا .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال العينى:

قوله : (يعنى ذرة) دفع بذلك التوهم(١) الناشىء من اشتراك لفظ المثقال بين معنى مطلق الوزن والمقدار ، ووزن مقدار مخصوص .

مطابقته للترجمة من حيث أن المفهوم من معناه أن الله تعالى يحكم يوم القيامة بين عباده المؤمنين والكافرين بعدله العظيم ولا يظلم أحداً منهم مثقال ذرة، ولم أر أحداً من الشراح ذكر وجه المطابقة ولا أنصف فى شرح هذا الحديث ا ﻫ . ثم ذكر شيئاً من شرح ألفاظ الحديث ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن تكون المناسبة فيما تقدم فى كتاب الإيمان فى «باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال» من قوله تعالى : « أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان » وسيأتى فى التوحيد « مثقال ذرة من إيمان » الحديث .

(١) وهو كذلك ، ففى المجمع قوله: «مثقال ذرة» هو فى الأصل مقدار من الوزن أى شىء كان من قليل أو كثير والناس يطلقونه فى العرف على الدينار خاصة وليس كذلك ا ﻫ . وفى مختار الصحاح: المثقال واحد مثاقيل الذهب ، ومثقال الشىء ميزانه من مثله ا ﻫ . قلت: والمعروف فى عرف الفقهاء هو المعنى الثانى فى كلام الشيخ، ففى البداية ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة ، والمثقال: ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم قال: وكل مثقال عشرون قيراطاً اﻫ . وفيه أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب إلى معاذ أن خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال ا ﻫ . وفى العينى: وقال أبو منصور الجواليقى: يظن الناس أن المثقال وزن الدينار لا غير وليس كذلك، إنما مثقال كل شىء وزنه وكل وزن يسمى مثقالا ، اﻫ . واختلفوا فى مقدار الذرة قال القسطلانى : الذرة فى الأصل أصغر النمل التى لا وزن لها ، وقيل : ما يرفعه الريح من التراب ، وقيل : كل جزء من

قوله : (وغبرات[1] أهل الكتاب) وإنما يبقون[2] هؤلاء مع إشراكهم بالله كالكفرة الأخر للادعاء الظاهر منهم بعلاقة بالله فإنهم لم يعبدوا عيسى أو عزيراً إلا لاعتقادهم أنه ابن الله فكانت عبادتهم لهما عبادة الله فى زعمهم الفاسد.

أجزاء الهباء فى الكوة ذر ، ويقال زنتها ربع ورقة نخالة، وورقة النخالة وزن ربع خردلة ، ووزن الخردلة ربع سمسة ، ويقال لا وزن لها اه .

(١) قال الحافظ : قوله وغبرات الخ بضم الغين المعجمة وتشديد الموحدة، وفى روايةمسلم: وغبر وكلاهما جمع غابر، أو الغبرات جمع غبر، وغبر جمع غابر، ويجمع أيضاً على أغبار، وغبر الشيء بقيته وجاء بسكون الموحدة، والمراد هنا من كان يوحد الله منهم، وصحفه بعضهم فى مسلم بالتحتانية بلفظ التى للاستثناء، وجزم عياض وغيره بأنه وهم اه .

(٢) قال الحافظ : قال ابن أبى جمرة : لم يذكر فى الخبر مآل المذكورين لكن لما كان من المعلوم أن استقرار الطواغيت فى النار علم بذلك أنهم معهم فى النار كما قال تعالى : «فأوردهم النار» ثم قال بعد تخريج الروايات : وكان اليهود وكذا النصارى ممن كان لا يعبد الصلبان لما كانوا يدعون أنهم يعبدون الله تعالى تأخروا مع المسلمين ، فلما حققوا على عبادة من ذكر من الأنبياء ألحقوا بأصحاب الأوثان ، ويؤيده قوله تعالى : «إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها» الآية . فأما من كان متمسكا بدينه الأصلى فخرج بمفهوم قوله « الذين كفروا » ، وعلى ما ذكر من حديث أبى سعيد يبقى أيضاً من كان يظهر الإيمان من مخلص ومنافق اه . وقال السندى: قوله فلا يبقى من كان يعبد غير الله أى بخلاف من كان يعبد نحو عزير وعيسى على نبينا وعليهما الصلاة والسلام ضرورة أن نحو الأصنام فى النار فمن كانوا يعبدونها عند اتباعهم يلحقون بهم فى النار بخلاف نحو عزير وعيسى عليهما السلام ، اه .

قوله : (وكانت الطواغيت) وهؤلاء كهان لا أصنام[1] إذ لا يمكن التحاكم إلى الطواغيت .

قوله : (وقال عمر[2] الجبت الخ) ولا فرق بين القولين إلا فى التعبير والبيان، وإلا فالمدعى واحد إذ يصح إطلاق كل من اللفظين على كل من السحر والشيطان.

---

(١) قال الحافظ : الطواغيت جمع طاغوت وهو الشيطان والصنم، ويكون جمعاً ومفرداً ومذكراً ومؤنثاً ، وقال الطبرى : الصواب عندى أنه كل طاغ طغى على الله يعبد من دونه إما بالقهر منه لمن عبد وإما بطاعة ممن عبد إنسانا كان أو شيطاناً أو حيواناً أو جماداً ، قال : فاتباعهم لهم حينئذ باستمرارهم على الاعتقاد فيهم ، ويحتمل أن يتبعوهم بأن يساقوا إلى النار قهراً اه . وقال أيضاً فى موضع آخر روى الطبرى عن ابن عباس : الجبت الأصنام، والطواغيت الذين كانوا يعبرون عن الأصنام بالكذب قال وزعم رجال أن الجبت الكاهن ، والطاغوت رجل من اليهود يدعى كعب بن الأشرف ، واختار الطبرى أن المراد بالجبت والطاغوت جنس من كان يعبد من دون الله سواء كان صنما أو شيطاناً جنياً أو آدمياً فيدخل فيه الساحر والكاهن ، اه مختصراً .

(٢) قال الحافظ : روى الطبرى عن مجاهد مثل قول عمر رضى الله عنه وزاد : والطاغوت الشيطان فى صورة إنسان يتحاكمون إليه ، ومن طريق سعيد ابن جبير وأبى العالية قال الجبت الساحر، والطاغوت الكاهن، وهذا يمكن رده بالتأويل إلى الذى قبله اه . وفى الجلالين : «يؤمنون بالجبت والطاغوت» صنمان لقريش ،وفى الجمل: اختلف العلماء فيهما فقيل الجبت والطاغوت كل معبود دون الله عز وجل ،وقيل هما صنمان كانا لقريش وهما اللذان سجد اليهود لهما لمرضاة قريش ، وقيل: الجبت اسم للأصنام ، والطاغوت شياطين الأصنام، ولكل صنم

(وأولى الأمر منكم ذو الأمر) دفع[١] به توهم الاشتراك فإن كلمة أولى كما هى بمعنى الجمع للفظة ذو فكذلك هى مستعملة لجمع الذى قال ألست ابن الألى سعدوا وسادوا ؟.

قوله : (إلا إناثاً) يعنى[٢]: الموات إطلاق الإناث على الأحجار تشبيه فى عدم الغناء وكثرة العناء مع ملاحظة التأنيث فى الأسماء.

شيطان يعبر فيه ويكلم الناس فيغتروا بذلك ، وقيل الجبت الكاهن ،والطاغوت الساحر ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد ، والمعنى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى احتاج إلى تفسير قوله «أولى» بقوله «ذوى» لكون لفظ أولى مشتركا بين المعنيين أحدهما بمعنى جمع ذو ، والثانى بمعنى جمع الذى الموصول واستشهد عليه بقول الشاعر بأن أولى فى كلامه بمعنى الذين ، وسعدوا وسادوا صيغتا الماضى من السعادة والسيادة ، وفى المتن المتين الذى واللذان ، وللمؤنث التى واللتان ، ولجمعهما الألى واللائى اهـ . وفى الرضى على الكافية وجمع الذى من غير لفظه الأولى بوزن العلى اهـ . وهذا كتابة الأولى فى الرضى بالواو .

(٢) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : «إن يدعون من دونه إلا إناثا» إلا الموات حجراً ومدراً أو ما أشبه ذلك . والمراد بالموات ضد الحيوان ، وقال غيره قيل لها إناث لأنهم سموها مناة واللات والعزى وأساف ونائلة ونحو ذلك ، وعن الحسن البصرى لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه يسمى أنثى بنى فلان ، اهـ . قال القسطلانى : قال الحسن كل شىء لا روح فيه كالحجر والخشبة هى إناث ، وقد كانوا يسمون أصنامهم بأسماء الإناث فيقولون اللات والعزى ومناة ، اهـ . وفى تقرير المكى : الموات يعنى المراد بالإناث : الإناث الموات وهى اللات ومناة والعزى وأمثالها ، اهـ .

قوله : (طبع[١] الله ختم) دفع لما يتوهم من اشتراكه بين المعانى .

قوله : (لجزاؤه جهنم[٢]) ولعله ذهب إلى نوع تخفيف فى عذابه فرقا بينه وبين الكافر فإن الكفر أعظم الجنايات ، وعلى هذا فالعظمة فى قوله : «وأعد لهم عذابا عظيما» عظمة فى نفسه لا بنسبة من سواه من الكفرة ، أو يكون العظم بحسب اعتبار من دخلها من فساق المؤمنين أول مرة وإن لم يكونوا خالدين وهو خالد فيها .

قوله : (قال ابن عباس أسفل النار) دفع[٣] بذلك ما يتوهم بكلمة من أن

---

(١) هكذا فى الأصل والموجود فى النسخ الموجودة عندنا من الهندية والمصرية طبع بدون لفظ الجلالة ، وضبطه القسطلانى ببناء المجهول ، وكلهم قالوا إشارة إلى تفسير قوله تعالى: «طبع الله على قلوبهم» وليت شعرى أى حاجة لضبطه، وذكره ببناء المجهول إذا كانت الآية ببناء المعلوم، وما أفاده الشيخ من كثرة المعانى معلوم من كتب اللغة، قال المجد طبع عليه كمنع ختم والسيف والدرهم عملها والدلو ملأها وقفاه مكن اليد منها ضرباً ، إلى غير ذلك من المعانى الكثيرة .

(٢) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لما أن آخر الآية وهو قوله تعالى : « وأعد له عذابا عظيما» يوهم أن جزاءه يزيد على الكفرة أيضاً لأن الخلود وهو جزاء الكفرة علم من قوله :«خالداً» ثم بعد ذلك قوله تعالى : « وأعد لهم عذاباً عظيما » يشعر إلى عظم جزائه مع الخلود فوجه الشيخ قوله بتوجهين ، الأول أن العظمة فى قوله تعالى : « عظيما » العظمة بنفسه ، والثانى أن يكون العظمة باعتبار الفسقة من المؤمنين ، ثم لا يذهب عليك أنه تقدم الكلام على قول ابن عباس هذا فى« باب ما لقى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين» من كتاب الأنبياء .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى منشأ التفسير قال القسطلانى : وللنار

مقامهم خارج من النار كقولك هذا أسفل منه فبين بهذا التفسير أن كلمة من ليست صلة لاسم التفضيل بل هى بيانية فلا يلزم كون الدرك الأسفل سوى النار وأدون منه ، وفى الآية إشارة إليه حيث أورد الأسفل معرفاً واسم التفضيل بعد تعريفه باللام[١] لا يحتاج إلى صلة فلا يكون مقام المنافقين أدون[٢] من النار خارجاً منها .

سبع دركات والمنافق فى أسفلها ، قال أبو هريرة فيما رواه ابن أبى حاتم : الدرك الأسفل بيوت لها أبواب تطبق عليها وتوقد من فوقهم ومن تحتهم ، ولعل ذلك لأجل أنه فى أسفل السافلين من درجات الإنسانية وكيف لا وقد ضم إلى الكفر السخرية بالإسلام وأهله والمنافق هو المظهر للإسلام المبطن للكفر فلذا كان عذابه أشد من الكفار، وتسمية غيره بالمنافق كما فى الحديث الصحيح « ثلاث من كن فيه كان منافقاً خالصاً » فللتغليط ، اه .

(١) بل لا يجوز ، فقد قال ابن الحاجب: ويستعمل اسم التفضيل على أحد ثلاثة أوجه ، إما مضافاً أو بمن أو معرفاً باللام فلا يجوز الجمع بين اثنين منها نحو زيد الأفضل من عمرو ، اه بزيادة من الشرح للجامى .

(٢) بل هو أشد دركاتها ، ففى الجلالين « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار » وهو قعرها، وفى الجمل فى المختار : ودركات النار منازل أهلها والنار دركات ، والجنة درجات ، والقعر الأخير درك ، اه . وقوله وهو قعرها أى لأنها سبع طبقات وأسفلها يقال له دركة بالكاف فالدرك ما كان إلى أسفل والدرج ما كان إلى أعلى، والنار طبقات ودركات، فالطبقة العليا لعصاة المؤمنين وهى جهنم ، والثانية لظى للنصارى ، والثالثة الحطمة لليهود ، والرابعة السعير للصابئين ، والخامسة سقر للمجوس ، والسادسة الجحيم لأهل الشرك ، والسابعة الهاوية للمنافقين ، اه .

قوله : (نفقا سربا) أشار[١] بذلك إلى وجه اشتقاقه منه والجامع تنفيق الأمر فإن المنافق يروج أمره بإظهار ما أبطن خلافه وكذلك النفق ظاهره مستو من الأرض وباطنه غير ذلك وأيضاً فإن فيه منفقاً أى مذهباً[٢] ومسلكا .

قوله : (عجبت من ضحكه) حيث[٣] اكتفى بالضحك ولم يبين لكم ما أردته بكلامى مع أنه قد فهمه وكان مراده بذلك تحذيرهم من أن يأمنوا من النفاق بأن

---

(١) قال الكرمانى: فإن قلت النفق فى سورة الأنعام ولا تعلق له أيضاً بقصة المنافقين قال تعالى: «إن استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض» قلت غرضه بيان اشتقاق المنافقين منه، اه . قلت وتمام الآية «إن استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أو سلماً فى السماء فتأتيهم بآية» الآية، قال الحافظ: وهذه الكلمة ليست من سورة النساء وإنما هى من سورة الأنعام، ولعل مناسبة ذكرها ههنا للاشارة إلى اشتقاق النفاق، لأن النفاق إظهار غير ما يبطن كذا وجهه الكرمانى وليس ببعيد ما قالوه فى اشتقاق النفاق إنه من النافقاء وهو جحر اليربوع ، وقيل هو من النفق وهو السرب حكاه فى النهاية ، اه .

(٢) قال العينى : المنافق من النفاق وزعم ابن سيدة أنه الدخول فى الإسلام من وجه والخروج منه من آخر، مشتق من نافقاء اليربوع فإن إحدى جحريه يقال لها النافقاء ، وهو موضع يرققه بحيث إذا ضرب رأسه عليها ينشق وهو يكتمها ويظهر غيرها، فإذا أتى الصائد إليه من قبل القاصعاء وهو جحره الظاهر الذى يقصع فيه أى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق أى خرج فكما أن اليربوع يكتم النافقاء ويظهر القاصعاء ، كذلك المنافق يكتم الكفر ويظهر الإيمان ، أو يدخل فى الشرع من باب ويخرج من آخر ، ويناسبه وجه آخر وهو أن النافقاء ظاهره يرى كالأرض وباطنه الحفرة فيها فكذا المنافق ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عجبت من

النفاق قد نزل على قوم كانوا فى قرن هو خير من قرنكم وإن لم يكونوا خياراً مدة نفاقهم ، فإذا وقع النفاق فى خير القرون ففى قرنكم هذا هو أولى بالوقوع فلتكونوا منه على حذر ولا تأمنوا ولتشتغلوا بتوبة واستغفار .

ضحكه ،أى من اقتصاره على ذلك، وقد عرف ما قلت أى فهم مرادى وعرف أنه الحق ، وقوله لقد أنزل النفاق على قوم الخ أم ابتلوا به لأنهم كانوا من طبقة الصحابة فهم خير من طبقة التابعين لكن الله ابتلاهم فارتدوا ونافقوا فذهبت الخيريه منهم ، ومنهم من أناب فعادت له الخيرية فكان حذيفة حذر الذين خاطبهم وأشار لهم ألا يغتروا فإن القلوب تتقلب لحذرهم من الخروج من الإيمان لأن الأعمال بالخاتمة، وبين لهم أنهم وإن كانوا فى غاية الوثوق بإيمانهم فلا ينبغى لهم أن يأمنوا مكر الله فإن الطبقة الذين من قبلهم وهم الصحابة كانوا خيراً منهم ومع ذلك وجد بينهم من ارتد ونافق ، فالطبقة التى هى من بعدهم أمكن من الوقوع فى مثل ذلك ، اه . وفى تقرير المكى قوله على قوم وهم الصحابة والمراد بالنفاق، النفاق العملى، وقوله سبحان الله ظن الأسود أن حذيفة قال لنا أنتم منافقون فلذا قال ذلك ولم يكن مراد حذيفة ذلك بل كان مراد حذيفة أنه عليكم أن تخافوا وتجتنبوا النفاق فى العمل ، وهو أن تغتروا إلى أنفسكم فتقولوا إنا نأخذ العلم من هذا الأعلم فكيف يكون غيرنا مثلنا فى العلم وهذا نفاق فى العمل فاجتنبوا منه فإنه قلما يسلم الإنسان من النفاق العملى ، ألا ترى أن الصحابة الذين هم خير منكم قد نزل النفاق العملى عليهم ، لكن الله تاب عليهم فتبسم عبد الله من حال حذيفة حيث قام متحيراً لما فهم الأسود من كلامه خلاف ما أراده وقال سبحان الله عجبت يعنى إنى لا أتعجب من خطئك فى فهم مرادى لكن أتعجب من ضحك عبد الله وعدم إفهامه لك بمرادى مع أنه كان أعلم بمرادى ثم بين له حذيفة مراده فقال لقد أنزل الخ ، اه .

قوله : (من تكلله النسب) أى أعياه[1] وأعجزه حيث لم يبق له ولد ولا والد[2] .

---

(١) وقال القسطلانى بعد ذكر قول الصحاح : وقال غيره والكلالة فى الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الإعياء ، اه . وقال الحافظ: قوله هو مصدر من تكلله النسب هو قول أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : « وإن كان رجل يورث كلالة » قال هو مصدر من تكلله النسب أى تعطف النسب عليه ، وزاد غيره كأنه أخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما أحد وهو قول البصريين قالوا : هو مأخوذ من الإكليل كان الورثة أحاطوا به وليس له أب ولا ابن ، وقيل هو من كل يكل ويقال كلت الرحم إذا تباعدت وطال انتسابها ، وقيل الكلالة من سوى الولد ، وزاد الداودى : وولد الولد ، وقيل من سوى الوالد ، وقيل هم الإخوة ، وقيل من الأم ، وقال الأزهرى : سمى الميت الذى لا والد له ولا ولد كلالة ، وسمى الوارث كلالة ، وسمى الإرث كلالة ، وعن عطاء :الكلالة هى المال ، وقيل الفريضة ، وقيل الورثة والمال ، وقيل بنوا العم ونحوهم ، وقيل العصبات وإن بعدوا ، وقيل غير ذلك ، ولكثرة الاختلاف فيها صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : لم أقل فى الكلالة شيئاً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله الكلالة من لمن يرثه أب ولا ابن هو قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أخرجه ابن أبى شيبة عنه وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وروى عبد الرزاق عن عمرو بن شرحبيل قال ما رأيتهم لا تواطؤا على ذلك ، اه . وتقدم الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

قوله : (حرم واحدها[١] حرام) لا حرمة[٢] .

(جعل الله لكم) يعنى أن كتب[٣] ليس ههنا بمعنى فرض بل بمعنى التقدير والتعيين .

قوله : (تبوء تحمل) يعنى أن تبوء (٤) ههنا ليست بمعنى جعل الشيء وطناً

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « غير محلى الصيد وأنتم حرم » قال صاحب الجلالين: أى محرمون، وفى الجمل : قوله «وأنتم حرم» جمع حرام صفة مشبهة بمعنى اسم الفاعل كما أشار له الشارع بقوله أى محرمين ، وفى المختار ورجل حرام أى محرم والجمع حرم مثل قذال وقذل ، وفى المصباح : رجل حرام وامرأة حرام بمعنى محرم ومحرمة والجمع حرم كعناق وعنق ، اه مختصراً .

(٢) نبه بذلك على دفع توهم أنها جمع حرمة ففى المجمع فى حديث أشهر الحج وحرم الحج بضم حاء وراء كأنها تريد الأوقات والمواضع ، وعند الأصيلى بفتح راء جمع حرمة أى ممنوعات الشرع ومحرماته ، اه .

(٣) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم » أى جعل الله لكم وقضى ، وعن ابن اسحق : « كتب لكم» أى وهب لكم أخرجه الطبرى، وأخرج من طريق السدى أن معناه أمر، قال الطبرى : والمراد أنه قدرها لسكنى بنى إسرائيل فى الجملة فلا يرد كون المخاطبين بذلك لم يسكنوها لأن المراد جنسهم ، ولقد سكنها بعض أولئك كيوشع وهو ممن خوطب بذلك قطعاً ، اه .

(٤) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك» أى تحمل إثمى وإثمك، قال وله تفسير آخر تبوء أى تقر، وليس مراداً ههنا ، اه . قال الراغب : أصل البواء مساواة الأجزاء فى المكان خلاف النبوة التى هو منافاة الأجزاء ، يقال مكان بواء إذا لم يكن نابياً بنازله، ثم قال

كما فى قوله: «تبوؤوا الدار والإيمان» بل بمعنى الحمل والنكتة[1] فى تعبيره بلفظه دون لفظ آخر مما فيه معنى الحمل إشارة إلى أنه باجترام هذه الكبيرة يقحم فيها فكأنه محاط بها إحاطة المكان بالمتمكن .

قوله : (أجورهن مهورهن) فسره[2] به لما فى حمله على ظاهره من

بعد تفصيل الكلام على اللغة «وباء بغضب من الله» أى حل مبوأ ومعه غضب الله أى عقوبته ، «وبغضب» فى موضع حال واستعمال باء تنبيهاً على أن مكانه الموافق يلزمه فيه غضب الله فكيف غيره من الأمكنة، وذلك على حد ما ذكر فى قوله: «فبشرهم بعذاب أليم» وقوله : «إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك» أى تقيم بهذه الحالة ، اهـ .

(١) كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الراغب، وفى الجمع أصل البوء اللزوم اهـ . وفى الجمل فى قوله تعالى : «باءوا بغضب من الله» وفى الشهاب قال أبو عبيدة والزجاج باءوا بغضب احتملوه ،وقيل استحقوه، وقيل أقروا به، وقيل لازموه وهو الأوجه يقال بوأته منزلا أى ألزمته فلزمه ، اهـ .

(٢) إشارة إلى قوله تبارك وتعالى «إذا آتيتموهن أجورهن غير مسافحين» الآية ، ولله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فى بيان النكات التى خلت عنها الشروح، ثم قال الراغب الأجر والأجرة ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو أخروياً نحو قوله تعالى : «آتيناه أجره فى الدنيا» الآية «ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا» وقوله تعالى «آتوهن أجورهن» كناية عن المهور، والأجر والأجرة فيما كان عن عقد وما يجرى مجرى العقد ولا يقال إلا فى النفع دون الضر والجزاء ، يقال فيما كان عن عقد وغير عقد ، ويقال فى النافع والضار ، اهـ مختصراً. وفى الخازن قال ابن الجوزى فى تفسيره: وقد تكلم قوم من مفسرى

توهم(١) جواز المتعة، ولعل الوجه في تعبير المهر بالأجر التحضيض على أدائها لأنه عوض عن البضعة فكان حبسها كحبس أجرة الأجير ولا شك في كونه معيوباً.

قوله : (من أحياها) لما كان الإحياء(٢) صفة خاصة بالرب تبارك وتعالى وجب حمله على المجاز فاحتاج إلى بيان معناه .

القرآن فقالوا المراد بهذه الآية نكاح المتعة ثم نسخت بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن متعة النساء ، وهذا تكلف لا يحتاج إليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز المتعة ثم منع منها فحرمها فكان قوله منسوخاً بقوله وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها : « أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين » فدل ذلك على النكاح الصحيح ، قال الزجاج : ومعنى قوله « فما استمتعتم به منهن » فما نكحتموه على الشرائط التي جرت وهو قوله « محصنين غير مسافحين » وقال ابن جرير الطبري : أولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من تأوله فما نكحتموه منهن فجامعتموهن فآتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله تعالى متعة النساء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله تعالى : « فآتوهن أجورهن » يعني مهورهن ، اهـ .

(١) وفي الخازن قال أبو عبيد : المسلمون اليوم مجمعون على أن متعة النساء قد نسخت بالتحريم نسخها الكتاب والسنة ، هذا قول أهل العلم جميعاً من أهل الحجاز والشام والعراق من أصحاب الأثر والرأي وأنه لا رخصة فيها لمضطر ولا غيره ، اهـ . وفي الجمل قال ابن العربي : وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها أبيحت في أول الإسلام ، ثم حرمت يوم خيبر ، ثم أبيحت في غزوة أوطاس ثم حرمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم ، اهـ . وسيأتي الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب النكاح في « باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً » .

(٢) قال الخازن : قال أهل المعاني قوله أحياها على المجاز ، لأن المحيي هو

قوله: (ما تقول يا أبا قلابة) حاصله[1] أن أبا قلابة حصر الأسباب المجوزة للقتل فى ثلاثة وليست القسامة منها ، فلم يجز القتل فيها ثم أورد عنبسة على حصره ذلك حديث العرنيين حيث قتلوا ولم يكن فيهم شىء من هذه الثلاثة

الله تبارك وتعالى فى الحقيقة فيكون المعنى ومن نجاها من الهلاك فكأنما نجى جميع الناس منه، سئل الحسن عن هذه الآية أهى لنا كما كانت لبنى اسرائيل فقال إى والذى لا إله غيره ما كانت دماء بنى إسرائيل أكرم على الله من دمائنا اه . ووجه الرازى فى التفسير الكبير نسبة فعل الواحد إلى الناس جميعاً بثلاثة وجوه ، وبسط ابن كثير فى معانيها ، وحكى عن ابن عباس أنه قال وإحياؤها أن لا يقتل نفسا حرمها الله فذلك الذى أحيا الناس جميعاً يعنى أنه من حرم قتلها إلا بحق حي الناس منه، وهكذا قال مجاهد: ومن أحياها أى كف عن قتلها، وقال سعيد بن جبير: من استحل دم مسلم فكأنما استحل دماء الناس جميعا، ومن حرم دم مسلم فكأنما حرم دماء الناس جميعا وقال ابن كثير: هذا قول وهو الأظهر، اه . وسيأتى شىء من الكلام على قوله تعالى : «أحيي الناس» فى «كتاب الديات» .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث ، وفى تقرير المكى قوله : قادت بها قلنا لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم أو أحد من الخلفاء قاد بالقسامة إلا أن عبد الملك كان قاد بالقسامة فلذلك احتاج عمر بن عبد العزيز إلى المشورة فيه، وقوله : حدثنا أنس يعنى فلا يصح الحصر فى الثلاثة، وحاصل الجواب أن قتل العرنيين مندرج فى الثلاثة اه . قلت : وحديث أبى قلابة هذا تقدم مراراً مختصراً ، وسيأتى الحديث بطوله فى «باب القسامة» من كتاب الديات، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ فى حديث الباب قوله : هذه نعم لنا مغاير لقوله بالطريق المتقدمة ، أخرجوا إلى إبل الصدقة ، ويجمع بأن فى قوله لنا تجوزا سوغه أنه كان يحكم عليها أو كانت له نعم ترعى مع إبل الصدقة وفى

فأراد عنبسة بذلك إثبات أنه ليس جواز القتل مقصوراً على هذه الثلاثة كما يدل عليه حديث العرنيين، فأجاب عنه أبو قلابة بأنهم ليسوا خارجين من هذه الثلاثة فلا إيراد بالحديث على الحصر، ثم إن قول عنبسة سبحان الله[1] كان تعجباً منه وتصديقاً لكلامه ولكن هذه الكلمة قد تستعمل فى الإنكار، فلذلك سأل عنه أبو قلابة هل تتهمنى؟ فقال لا، فكان ذلك تسليما منه لما ادعاه أبو قلابة من ترك القتل بالقسامة وهو المذهب[2].

سياق بعض طرقه ما يؤيد هذا الأخير حيث قال فيه: هذه نعم لنا تخرج فاخرجوا فيها، وكان نعمه فى ذلك الوقت كان يريد إرسالها إلى الموضع الذى ترعى فيه إبل الصدقة فخرجوا صحبة النعم اه. قلت: وظاهر ميل البخارى إلى الاحتمال الأول فإنه ترجم على هذا الحديث فى كتاب الزكاة «باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، وذكر الحديث فيه بلفظ فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتوا إبل الصدقة، الحديث.

(١) وما أفاده الشيخ واضح ويؤيده لفظ حديث الباب وأوضح منه ما يأتى فى القسامة من لفظ: فقال عنبسة بن سعيد: والله إن سمعت كاليوم قط فقلت: أترد على حديثى ياعنبسة؟ فقال لا ولكن جئت بالحديث على وجهه والله لا يزال هذا الجند بخير ما عاش هذا الشيخ بين أظهرهم، الحديث.

(٢) أى مذهب الحنفية وهو المشهور من مذهب الشافعية بخلاف الإمامين مالك وأحمد فإنهما قائلان بالقود فى بعض الصور، كما بسط المذاهب والبحث فى أحاديث القسامة فى الأوجز، ولا يذهب عليك أن المعروف عند شراح الحديث أن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى لم يكن قائلا بالقسامة، قالوا: وإليه ميل البخارى وليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف

قوله : (أنزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله) وهذا اجتهاد[1] منها لا أنه حديث مرفوع .

قوله : (ثم قرأ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا الخ) ولا يبعد[2] إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاء .

بل الصواب عند ذلك المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أنهما أنكرا القود بالقسامة لا الحكم بالقسامة أصلا كما هو مذهب الحنفية فارجع لتفاصيل الخلافيات في ذلك إلى الأوجز ، وسيأتي البسط في ذلك في كتاب الديات في باب القسامة .

(١) ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ مؤيداً لمذهبه إذ قال : وتمسك الشافعي فيه بحديث عائشة المذكور في الباب لكونها شهدت التنزيل فهي أعلم من غيرها بالمراد ، وقد جزمت بأنها نزلت في قوله : لا والله وبلى والله ، اه . لا يقال : إن الحديث مرفوع في سنن أبي داود لأن الإمام أبا داود أشار إلى ترجيح الوقف لأنه أخرجه عن حسان عن إبراهيم الصائغ عن عطاء مرفوعا ثم قال : قال أبو داود : روى هذا الحديث داود بن أبي الفرات عن إبراهيم الصائغ موقوفا على عائشة ، وكذلك رواه الزهري وعبد الملك بن أبي سلمة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن عائشة موقوفا ، اه . وهذا يشعر إلى ترجيح الوقف ومع هذا فقد يحتمل حديث عائشة معان عديدة بسطت في الأوجز .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وما ذكره ههنا بلفظ لا يبعد إرجاع الآية الخ جزم به في كتاب النكاح إذ قال: دلالة الآية على حرمة التبتل والاختصاء ظاهرة ، وإليه يظهر ميل أكثر المفسرين ، وإن كان يحتمل إرجاع

. . . .

الضمير إلى المتعة لقربها فى الحديث كما سيأتى ، فى الجلالين : نزل لما هم قوم من الصحابة أن يلازموا الصوم والقيام ولا يقربوا النساء والطيب ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على الفراش « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا » الآية ، اه . وقال البغوى فى المعالم قال أهل التفسير : ذكر النبى صلى الله عليه وسلم الناس يوماً ووصف القيامة فرق له الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من أصحابه ، الحديث . وفيه وتشاوروا واتفقوا على أن يترهبوا ويجبوا مذاكيرهم الحديث بطوله ، وفى آخره : فأنزل الله عز وجل هذه الآية ، وقال الخازن فى قوله تعالى : « ولا تعتدوا » يعنى لا تجاوزوا الحلال إلى الحرام ، وقيل معناه : لا تجبوا أنفسكم فسمى جب المذاكير اعتداءاً ، اه . وفى تفسير ابن كثير عن ابن عباس : نزلت هذه الآية فى رهط من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وفى الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » قال : نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسليه وابن جرير عن أبى مالك قال : نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه ، كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على إرادتهم ترك النساء وترك الشهوات ، منها ما قال أخرج ابن جرير وغيره أن عثمان بن مظعون وابن مسعود وغيرهم تبتلوا وهموا بالاختصاء ، فنزلت : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا » الآية الحديث بطوله ، وفى هذه الرواية تصريح بأن ابن مسعود من الذين نزلت فيهم الآية وقد أرادوا التبتل والاختصاء ، وقد أخرج البخارى هذا الحديث

قوله : (فما سألوا عنها) فيه دلالة[1] على غاية امتثالهم لأوامر الشرع وانتهائهم عن نواهيه رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

فى النكاح برواية جرير عن إسماعيل، قال الحافظ : فيه قوله ألا نستخصى؟ أى ألا نستدعى من يفعل بنا الخصاء أو نعالج ذلك بأنفسنا ، وقوله : فنهانا عن ذلك هو نهى تحريم بلا خلاف فى بنى آدم ، وفيه من المفاسد تعذيب النفس والتشويه مع إدخال الضرر الذى قد يفضى إلى الهلاك ، وفيه إبطال معنى الرجولية وتغيير خلق الله وكفر النعمة لأن خلق الشخص رجلا من النعم العظيمة ، فإذا أزال ذلك فقد تشبه بالمرأة واختار النقص على الكمال، قال القرطبى : الخصاء فى غير بنى آدم ممنوع فى الحيوان إلا لمنفعة حاصلة فى ذلك كتطييب اللحم أو قطع ضرر عنه ، وقال النووى : يحرم خصاء الحيوان غير المأكول مطلقاً، وأما المأكول فيجوز فى صغيره دون كبيره ، قوله : ثم قرأ فى رواية مسلم ثم قرأ علينا عبد الله ، وظاهر استشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال القرطبى لعله لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ يؤيده ما ذكره الإسماعيلى أنه وقع فى رواية أبى معاوية عن إسماعيل بن أبى خالد ففعله ثم ترك ذلك، قال وفى رواية لابن عيينة عن إسماعيل ثم جاء تحريمها بعد ، وفى رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اه .

(١) وهذا أمر معروف ومستفيض من دأب الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، فقد تقدم فى كتاب الشروط قول عروة : وجعل يرمق أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعينيه قال : فوالله ما تنخم رسول الله صلى الله عليه وسلم نخامة إلا وقعت فى كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده ، وإذا أمرهم ابتدروا أمره وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده، وما يحدون إليه النظر تعظيما له ، فقال : أى قوم والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على قيصر وكسرى

. . . .

والنجاشى والله إن رأيت ملكا قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً صلى الله عليه وسلم الحديث ، وفى المشكاة برواية مسلم عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغنا إقبال أبى سفيان وقام سعد بن عبادة فقال : يا رسول الله والذى نفسى بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لخضناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا الحديث ، وفى الشفاء : روى أن أبا بكر رضى الله عنه لما نزلت الآية أى قوله عز اسمه: «ياأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول» الآية قال: والله يارسول الله لا أكلمك بعدها أبداً إلا كأخى السرار ، وأن عمر إذا حدثه :حدثه كأخى السرار ما كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه، اه . قلت : وقد ذكرت فى رسالتى حكايات الصحابة فى الهندية عدة روايات فى امتثال الصحابة لأمره صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما أخرجه أبوداود عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ثوب مصبوغ بعصفر مورداً فقال : ما هذا ؟ فانطلقت فأحرقته الحديث، ومنها ما أخرجه عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال : ما هذه؟ قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار، قال : فسكت وحملها فى نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عليه فى الناس أعرض عنه، صنع ذلك مراراً حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه فشكى ذلك إلى أصحابه فقال : والله إنى لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا :خرج فرأى قبتك، فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض ، وغير ذلك من الوقائع العديدة المذكورة فى حكايات الصحابة .

قوله : (فغطى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) لهم حنين خوفاً من يسخط الله عليهم لسخط[١] رسوله .

قوله : (كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء) وكان سببه[٢] ما كان النبي صلى الله عليه وسلم من حسن الخلق ولين الجانب ، وكان ذلك أول أمرهم فلا ينافيه ما ورد[٣] من كونهم في مجلسه كأن على رءوسهم الطير .

قوله : (يسيبونها[٤] الخ) .

---

(١) وقد قال عمر رضي الله تعالى عنه لابنته حفصة: أفتأمني أن يغضب الله لغضب رسوله؟ وسيأتي في الاعتصام من قول الملائكة: من عصى محمداً صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله .

(٢) وهذا معروف من أخلاقه صلى الله عليه وسلم . وفي الباب روايات كثيرة ، وفي تقرير المكي قوله : استهزاء ليس المراد به الاستهزاء حقيقة ؛ بل المراد به الذي كان استهزاء في حق النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقولون أخبرني يا رسول الله من مكاشفة أني ما أكلت اليوم وما يطبخ في بيتي أو من أبي مع كونه عالماً بأبيه ، وهذا كان من غاية تحمل النبي صلى الله عليه وسلم واختلاطهم معه لا من أجل سخريتهم به انتهى .

(٣) وهذا أيضاً معروف في الروايات، في المشكاة برواية أحمد عن البراء ابن عازب رضي الله تعالى عنه قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة الحديث ، وفيه: فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله كأن على رءوسنا الطير الحديث ، وفي الشفاء : روى أسامة بن شريك قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله كأنما على رءوسهم الطير ، وفي حديث صفته صلى الله تعالى عليه وسلم : إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رءوسهم الطير .

(٤) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته لأن الشيخ المكي بسط

. . . .

فی تقریره علی هذا القول وأجاد فقال : قوله یسیبونها الخ ، اعلم أن السائبة بل کل مال تقرب به إلی غیر الله تعالی ما لم یقبضه أحد لا یخرج عن ملك صاحبه وإن کان هو یقول : إنی أخرجته عن ملکی فإذا قبضه أحد بإجازته خرج عن ملکه ودخل فی ملك القابض، فإن کان المالك أعطاه إلیه بتلك النیة الفاسدة صار قبضه مخلوطاً بالمعصیة فتأکدت به الحرمة فی ذلك المقبوض وصارت مؤبدة بحیث لا ترتفع أصلا وإن تداول فیه الأیدی أو غیر المالك الأول نیته إلی الصلاحیة لأنه لما تم علی هذه الحرمة العقد فصارت هی کأنها ذاتیة لذلك المقبوض فلا یؤثر فی رفعها شیء ، نعم لو کان المالك غیر نیته قبل قبض القابض له لرفعت حرمته لکن إذا طرأ العقد علیها ولم یغیر نیته فحینئذ لا ترتفع الحرمة أصلا ونظیره المغصوب فإنه إذا قبضه الغاصب نشأت فیه الحرمة وصار قبضه مخلوطاً بالمعصیة، فتلك الحرمة لا ترتفع أصلا وإن تداول فیه الأیدی فلو بیع عشر بیعات تکون البیعات فاسدة کلها ولا ترتفع بها الحرمة، نعم لو أجاز المالك ترتفع الحرمة ویصح البیع الأول فقط، فإن قلت: ما الفرق أن الحرمة فی المقبوض بالغصب ترتفع بإجازة المالك والحرمة فی المعطی بالشرك لا ترتفع بتبدیل النیة من المالك ؟ قلت : الحرمة فی المغصوب کان لحق المالك ولم یزل بالغصب ملکه فإذا أسقط حقه بالإجازة رفعت الحرمة ، أما الحرمة فی المعطی بالشرك فکانت لحق الله تعالی وقد زال ملکه عنه بقبض المعطی له سواء کان هو أصیلا بأن کان هو من تقرب إلیه أو کان نائباً عنه ولا تأثیر لتبدیل نیته فی الحرمة التی هی فی ملك الغیر لحق الغیر وهو الله تعالی، نعم لو غیر نیته حین کان هو فی ملکه أو کان المعطی له قبضه لکنه أنقض قبضه بأن رجع المعطی فیه فرده المعطی له إلیه فبعد هذه الإقالة لو غیر نیته ترتفع الحرمة ولو رده إلیه بالبیع أو بالهبة

قوله : (وإذ قال الله يقول قال الله) يعني[١] أن المراد بقوله إذ قال الله قال الله ،فلا يراد بقوله إذ ههنا معنى وهو المراد بقوله: وإذ ههنا صلة[٢] أى متعلقة بما لم يذكر ههنا وهى مزيدة بحسب هذا الكلام وإن لم تكن مزيدة فى أصل

ثم غير نيته لا ترتفع الحرمة لعدم نقض القبض الأول وإقالته ، ثم ذلك المال الذى تقرب به إلى غير الله تعالى شأنه لو كان حيوانا فذبحه القابض فإن كان القابض ذبحه باسم الله وتعظيم الله فهو طاهر من أجل الذبح، لكنه يحرم أكله للحرمة السابقة وصار هو كمال الربا ومال الرشوة ، وإن كان ذبحه لتعظيم غير الله فهو نجس لعدم الاعتبار لذبحه وحرام للحرمة السابقة فهو ميتة حقيقة اه

(١) وفى تقرير المكى قوله : يقول يعنى إن قال بمعنى يقول ، وتكرار قال للتنبيه على أنه بمعنى يقول ، قوله: صلة ليس المراد أنه لا فائدة فيه إذ هو لإفادة التذكر بل المراد أنه لم يرد به معناه الأصلى وهو الماضى اه وفى تقريره الآخر قوله «قال الله» هذا إعادة للآية بدون إذ لينبه عليه بأنه صلة اه. قال الكرمانى :قوله «وإذ قال الله» يقول غرضه إن هذا القول وهو «ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس؟» هو فى يوم القيامة فقال بمعنى يقول،وإذ صلة زائدة لأن إذ للماضى وههنا المراد به المستقبل اه . وقال الحافظ: «قوله وإذ قال الخ» هذا الكلام ذكره أبو عبيدة فى قوله تعالى: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم» قال مجازه يقول الله ، وإذ من حروف الزوائد اه . وقال السندى : اعلم أن قوله يقول تفسير قال لبيان أن الماضى بمعنى المضارع ، وقوله قال الله لبيان أن إذ زائدة ثم صرح بذلك بقوله : وإذ ههنا صلة كأنه قال : قال فى «إذ قال الله» بمعنى يقول ، وأصله قال الله ، وإذ زائدة اه .

(٢) فى المتن المتين حروف الزيادة ،وتسمى حروف الصلة أيضاً ، لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غير ذلك ولا يراد

الكلام فإنها زائدة من جملة يقول الله لأنها ظرف للفعل المحذوف (١).

قوله: (تطليقة بائنة) فإن (٢) التطليقة ليست بائنة وإنما هي مبانة بها فكانت

بالزيادة عدم الإفادة لأنها مؤكدات أو محسنات ، بل عدم فوت المعنى بفوتها اه باختصار وزيادة من الحاشية عن الرضي .

(١) ففي الجلالين : « اذكر إذ قال » أي يقول الله لعيسى في القيامة توبيخاً لقومه: «ياعيسى ابن مريم أأنت قلت» الآية، وفي الجمل قوله :إذ قال الله معطوف على إذ قال الحواريون منصوب بما نصبه من المضمَر المخاطب به النبي صلى الله عليه وسلم أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك أي اذكر للناس وقت قوله عز وجل في الآخرة توبيخاً للكفرة بإقراره عليه السلام على رءوس الأشهاد بالعبودية، وصيغة الماضي للدلالة على التحقيق والوقوع، وقوله: في الآخرة هو أحد قولين وهو الصحيح ، وفي السمين: هل هذا القول وقع أو سيقع؟ قولان للناس،فقال بعضهم لما رفعه الله إليه قال له ذلك،وعلى هذا فإذ وقال على موضوعهما من المضي ، وقال بعضهم سيقول له ذلك يوم القيامة على هذا فإذ بمعنى إذا ، وقال بمعنى يقول، وكونها بمعنى إذا أهون من قول أبي عبيد إنها زائدة لأن زيادة الأسماء ليست بالسهلة اه مختصراً . وبسط في هامش الفيض الكلام على إذا الصلة .

(٢) قال الكرماني: قوله تطليقة بائنة،أي مطلقة مبانة أي الفاعلة بمعنى المفعولة اه وقال الحافظ: قال ابن التين وقوله تطليقة بائنة غير واضح إلا أن يريد أن الزوج أبان المرأة بها وإلا فالظاهر أنها فرقت بين الزوجين فهي فاعلة على بابها، اه . وقال العيني: وتمثيله بقوله وتطليقة بائنة غير صحيح لأن لفظ بائنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة،لأن التطليقة البائنة تقطع حكم العقد، اه . وتبعهما القسطلاني إذ قال: التمثيل بهذه غير واضح لأن لفظ بائنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة اه . وأنت خبير بأن الإيراد ساقط لأن لفظ بائنة ليس بمعنى قاطعة ، بل بمعنى منقطعة إذ

صيغة الفاعل بمعنى المفعول فالتطليقة مبانة(١) بها كما أن المائدة ميدة(٢) بها صاحبها .

الفعل لازم ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره وقريب منه ما تقدم عن الكرمانى وسيأتى عن البحر .

(١) فى البحر الرائق قوله : هى بائن من باب بان الشىء إذا انفصل فهو بائن وأبنته بالألف فصلته ،وبانت المرأة بالطلاق فهى بائن بغير هاء، وأبانها زوجها بالألف فهى مبانة ، قال ابن السكيت فى كتاب التوسعة: تطليقة بائنة والمعنى مبانة، قال الصغانى رحمه الله : فاعلة بمعنى المفعولة كذا فى المصباح اه . فعلم أن تمثيل البخارى صحيح بل واضح .

(٢) وفى تقرير المكى أى معنى المائدة على تقرير كونها مفعولة ميد بها صاحبها من خير يعنى كشيده شده است بسبب آل مائده (دسترخوان) صاحب أورا أزخير اه . وفى الجمل : اختلف اللغويون فى اشتقاقها فقال الزجاج : هى من ماد يميد من باب باع إذا تحرك،ومنه قوله تعالى : «رواسى أن تميد بكم » فكأنها تميد بما عليها من الطعام ، قال وهى فاعلة على الأصل ، وقال أبو عبيد: هى فاعلة بمعنى مفعولة مشتقة من ماده بمعنى أعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهى بمعنى مفعولة كعيشة راضية، وأصلها أنها ميد بها صاحبها أى أعطيها، والعرب تقول: ما دنى فلان يميدنى إذا أحسن إلى وأعطانى اه . وفى الجمل أيضاً : المائدة الخوان عليه طعام فإن لم يكن عليه طعام فليس بمائدة هذا هو المشهور ، إلا أن الراغب قال : المائدة الطبق الذى عليه الطعام ، ويقال أيضاً للطعام إلا أن هذا مخالف لما عليه المعظم،وهذه المسألة لها نظائر فى اللغة لا يقال للخوان مائدة إلا وعليه الطعام وإلا فهو خوان ، ولا يقال كأس إلا وفيها خمر، وإلا فهى قدح ، ولا يقال ذنوب وسجل إلا وفيه ماء وإلا فهو دلو ، ولا يقال جراب إلا وهو مدبوغ وإلا فهو إهاب ، ولا يقال قلم إلا وهو مبرى وإلا فهو أنبوب اه .

قوله : (متوفيك[١] مميتك) وهذا[٢] بيان لأجله متى يكون ولا ذكر فيه للتوفى قبل الرفع حتى يلزم خلاف المشهور من أنه رفع حياً ، والأصل أن عيسى عليه صلاة الله وسلامه لما اشتد عليه أذى الأعداء وضاق به صدره أوحى الله إلى

---

(١) قال الحافظ : هكذا ثبت هذا هنا وهذه اللفظة إنما هى فى سورة آل عمران فكأن بعض الرواة ظنها من سورة المائدة فكتبها أو ذكرها المصنف هنا لمناسبة قوله فى هذه السورة فلما توفيتنى اه . زاد القسطلانى تبعاً للكرمانى وكلاهما فى قصة عيسى اه . وقال العينى: ما قال الكرمانى بعيد لا يخفى بعده والذى قاله بعضهم أبعد منه فليتأمل اه . لكن لم يذكر له توجيهاً إلا أنه قال : كان المناسب أن يذكر فى سورة آل عمران .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير الآية ، وفى الجلالين قوله : «متوفيك» قابضك ورافعك إلى من الدنيا من غير موت ، قال الجمل : قوله «إنى متوفيك ورافعك» فيه وجهان، أظهرهما أن الكلام على حاله من غير ادعاء تقديم وتأخير فيه بمعنى إنى متوفى أجلك ومؤخرك وعاصمك من أن يقتلك الكفار إلى أن تموت حتف أنفك من غير أن تقتل بأيدى الكفار ورافعك إلى سمائى، والثانى أن فى الكلام تقديماً وتأخيراً ، والأصل رافعك إلى ومتوفيك لأنه رفع إلى السماء ثم يتوفى بعد ذلك ، والواو لمطلق الجمع فلا فرق بين التقديم والتأخير قاله أبو البقاء وبدأ به ولا حاجة إلى ذلك مع إمكان إقرار كل واحد فى مكانه بما تقدم من المعنى، إلا أن أبا البقاء حمل التوفى على الموت ، وذلك إنما هو بعد رفعه ونزوله إلى الأرض وحكمه بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم اه «سمين» وعبارة البيضاوى : «يا عيسى إنى متوفيك» أى مستوفى أجلك ومؤخرك إلى أجلك المسمى عاصماً إياك من قتلهم، أو قابضك من الأرض من توفيت مالى أو متوفيك

مميتك، فكن على صبر حتى يحل أجلك، ثم أتبعه بمزيد منة فقال: ورافعك إلى ليكون أبلغ فى تحمل المشاق لقرب زمان الخلاص نسبة زمان الموت ثم أتبعه

نائماً، إذ روى أنه رفع نائماً، أو مميتك عن الشهوات العائقة عن العروج إلى عالم الملكوت، وقيل: أماته الله سبع ساعات ثم رفعه إلى السماء اه . وبسط مولانا الشاه أنور الكشميرى فى تقريره المعروف باسم فيض البارى راداً على القاديانى الكلام على هذه الجملة فى أول كتاب التفسير: وههنا أيضاً وقال: قوله وقال ابن عباس «متوفيك» مميتك، واعلم أنه ليس فى نقل اسلامى أن عيسى عليه الصلاة والسلام أميت ثم رفع، غير أنه يروى عن وهب بن منبه فعلم أنهم أخذوه من النقول القديمة، نعم قاله تابعى من المسلمين أيضاً، وقد ثبت عنه بأسانيد أصح منه تفسير متوفيك برافعك إلى السماء، ولئن سلمناه ففيه تقديم وتأخير، فالمذكور مقدماً ذكراً مؤخر صدقاً كما قرره الزمخشرى فى قوله تعالى: «يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى» حيث ذكر فيه السجود مقدماً على الركوع إلى آخر ما بسط فى الفيض، وفى رسالته عقيدة الإسلام: وإذا تواترت الأحاديث بنزوله وتواترت الآثار وهو المتبادر من نظم الآية «وإنه لعلم للساعة» فلا يجوز تفسير غيره واعلم أنه كما تواتر النقل بالنزول كذلك انعقد الإجماع عليه من الأمة وما نسب إلى المعتزلة من الخلاف فلا أصل لهم عندهم، وإنما خالفه الملاحدة والمتفلسفة كما فى عقيدة السفارينى وما نقله فى مجمع البحار عن مالك ثم أوله فقد قصر فى النقل، وقد نقل الأبى وغيره فى شرح مسلم عن مالك فى العتبية نصه بما يوافق التواتر والإجماع، وكذا من نسبه إلى ابن حزم فإنه مصرح بنزوله فى كتابه الملل، وقد ادعى ذلك الشقى أن موت عيسى عليه السلام هو مذهب مالك وابن حزم فى مكتوبه العربى والسر الخلافة اه. ثم لا يذهب عليك أيضاً ما فى عقيدة الإسلام أن المعروف فى كتب الحديث لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى كما بسط طرقه الحافظ

بأخرى « ومطهرك[١] من الذين كفروا » حتى لا تصل إليك أدناسهم ، فإن في الأول من التأخير في الخلاص ما ليس في الثاني ، وكذلك في الثاني من تعجيل النصرة ما ليس في الثالث ، ففي المراتب الثلاث ترق بعد ترق وقد تمت عليها وعدته المتعلقة بنفسه فأتبعه[٢] رابعاً تدل على إنعامه على من اتبعه لئلا تأخذ إياه شفقة عليهم فقال : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » .

قوله : (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب) والتوفي ههنا[٣] أعم من المذكور قبله ، والأولى فيه الحمل على الرفع دون الموت .

في الفتح في كتاب الاعتصام في باب قوله تعالى : « لا تسألوا أهل الكتاب » الخ فما وقع في تفسير ابن كثير تحت قوله تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين » الآية ، من زيادة عيسى في هذا الحديث غلط من الناسخ .

(١) وفي الجمل : قوله «ورافعك إلي» أي إلى محل كرامتي ومقر ملائكتي اه .

(٢) قال صاحب الجلالين : « ومطهرك » مبعدك . وفي الجمل قوله : مبعدك أي مخرجك من بينهم لأن كونه في جملتهم بمنزلة التنجيس له بهم اه .

(٣) وفي الجلالين : « وجاعل الذين اتبعوك » صدقوا بنبوتك من المسلمين والنصارى، وفي الجمل: فيه قولان أظهرهما أنه خطاب لعيسى عليه السلام، والثاني أنه خطاب لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الوقف على قوله « من الذي كفروا » تاماً اه . قلت : وما ذكره الشيخ قدس سره من المراتب ذكر نحوها مولانا أنور الكشميري في رسالته عقيدة الإسلام عن البحر المحيط فقال: وهذه الأخبار الأربعة ترتيبها في غاية الفصاحة، بدأ أولا بإخباره تعالى لعيسى أنه متوفيه فليس للماكرين به تسلط عليه ولا توصل إليه ، ثم بشره ثانيا برفعه

قوله: (فتنتهم معذرتهم) بحذف(١) المضاف أى معذرة فتنتهم(٢) أى جريرتهم التى ارتكبوها فى الدنيا .

إلى سمائه وسكناه مع ملائكته وعبادته فيها وطول عمره فى عبادة ربه، ثم ثالثا برفعه إلى سمائه بتطهيره من الكفار فعم بذلك جميع زمانه حين رفعه وحين ينزله فى آخر الدنيا، فهى بشارة عظيمة له أنه مطهر من الكفار أولا وآخراً، ولما كان التوفى والرفع كل منهما خاصاً بزمان بدىء بها، ولما كان التطهير عاماً يشمل سائر الأزمان أخر عنهما ، ولما بشره بهذه البشائر الثلاث وهى أوصاف له فى نفسه بشره برفعة اتباعه فوق كل كافر لتقر بذلك عينه ويسر قلبه ، ولما كان هذا الوصف من اعتلاء تابعيه على الكفار من أوصاف تابعيه تأخر عن الأوصاف الثلاثة التى لنفسه ، إذ البداءة بالأوصاف التى للنفس أهم ، ثم اتبع بهذا الوصف الرابع على سبيل التبشير بحال تابعيه فى الدنيا ليكمل بذلك سروره بما أوتيه وأوتى تابعوه من الخير اه .

(١) قال القسطلانى : قوله فلما توفيتنى أى بالرفع إلى السماء لقوله تعالى : « إنى متوفيك ورافعك » ، والتوفى أخذ الشىء وافيا، والموت نوع منه اه . وفى الجلالين قوله : «فلما توفيتنى» قبضتنى بالرفع إلى السماء ، قال صاحب الجمل : أى أخذتنى وافياً بالرفع إلى السماء ، والتوفى يستعمل فى أخذ الشىء وافياً أى كاملا والموت نوع منه قال تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها » الآية ، وهذا جواب عن سؤال هو أن عيسى حى فى السماء فكيف قال « فلما توفيتنى » مع أن السؤال إنما يتوجه على قول من يقول إن السؤال والجواب وجدا يوم رفعه إلى السماء ، وأما من قال إنهما يكونان يوم القيامة ؟ وعليه جرى الشيخ المصنف كالجمهور فلا إشكال اه . قلت وإليه ميل البخارى كما تقدم قريباً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التفسير ، وأشار به البخارى إلى بيان

قوله : (للبسنا لشبهنا) أو لو أنزلنا ملكا لأنزلناه بصورة إنسان إذ[١] لا طاقة

تفسير قوله عز وجل فتنتهم فى قوله عز اسمه «ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ، ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين» ويشير إلى المعذرة قولهم: «والله ربنا ما كنا مشركين» قال القسطلانى : قوله معذرتهم ، أى التى يتوهمون أنهم يتخلصون بها اه . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الرازى ، قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن فى اللغة ، لا يعرفه إلا من عرف معانى الكلام ، وتصرف العرب فى ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم وإقامتهم عليه إلا أن تبرأوا منه لحلفوا أنهم ما كانوا مشركين فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : ثم لم تكن فتنتهم ، معناه شركهم فى الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى : ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، اه مختصراً . وفى الجلالين : قوله «فتنتهم» أى معذرتهم ، قال صاحب الجمل : أى جوابهم ، وسماه فتنة لأنه كذب ، وبسط الراغب فى معنى الفتنة واستعمالها كلاماً طويلا .

(١) وفى الجلالين: «ولو جعلناه» أى المنزل «ملكاً لجعلناه رجلا» أى على صورته ليتمكنوا من رؤيته إذ لا قوة للبشر على رؤية الملك ، وفى الجمل عن أبى السعود: المعنى لو جعلنا النذير الذى اقترحوه ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلا لعدم استطاعة الآحاد لمعاينة الملك على هيكله ، وقال الخازن: وذلك أن البشر لا يستطيعون أن ينظروا إلى الملائكة فى صورهم التى خلقوا عليها ولو نظر إلى الملك ناظر لصعق عند رؤيته ولذلك كانت الملائكة تأتى الأنبياء فى صور الإنس كما جاء جبريل إلى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى صورة دحية الكلبى ، وكما جاء

لهم برؤيته، مع أنه لو أنزل على هيئته وصورته لم يتأت(١) الخلط والتباسط المتوقف عليه التعليم والتعلم ، فإذا لم ينزل فى صورته ونزل فى صورة إنس عاد المحظور كما كان وصار السؤال وارداً كما ورد على إرسال الإنس نفسه .

قوله : (البسط الضرب) يعنى(٢) أن المراد بالبسط ههنا الضرب .

الملكان إلى داود عليه السلام فى صورة رجلين ، وكذلك أتت الملائكة إلى إبراهيم ولوط عليهما السلام اه .

(١) قال ابن كثير : أى لو بعثنا إلى البشر رسولا ملكياً لكان على هيئة الرجل ليمكنهم مخاطبته والانتفاع بالأخذ عنه ، ولو كان كذلك لالتبس عليهم الأمر اه .

(٢) قال الحافظ : قوله «باسطوا أيديهم» الخ وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله تعالى : «والملائكة باسطوا أيديهم» قال هذا عند الموت اه . وقال العينى: أشار به إلى قوله تعالى: «والملائكة باسطوا أيديهم» وقبله: «ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم» وجواب لو محذوف تقديره لرأيت عجيباً قوله: «باسطوا أيديهم» أى بالضرب، وقيل بالعذاب، وقيل بقبض الأرواح من الأجساد ، ويكون هذا وقت الموت، وقيل يوم القيامة، وقيل فى النار، وقال الزمخشرى: «باسطوا أيديهم» يبسطون إليهم أيديهم يقولون أخرجوا أرواحكم إلينا من أجسادكم، وهذا عبارة عن العنف والإلحاح فى الإزهاق، وتفسير الضرب بالبسط غير موجه لأن المعنى البسط بالضرب ، يعنى الملائكة يبسطون أيديهم بالضرب، اه مختصراً . وفى التفسير الكبير قال ابن عباس ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط إليه يده بالمكروه اه . وقال الراغب: بسط الشىء نشره وتوسعه، ثم قال بعد الكلام على اللغات : بسط اليد مدها قال تعالى : «وكلبهم باسط ذراعيه» وبسط الكف تارة يستعمل للطلب نحو «باسط

قوله : (سرمداً دائماً) الظاهر أن[١] المصنف قصد بذلك دفع ما يرد على ظاهر آيتي الأنعام والقصص من توهم معارضة حيث قال في الأولى : « وجعل الليل سكناً » وهو يقتضي اتصاف الليل بالسكون والقرار ، وأيضاً فالليل كثيراً ما تتصف بالسرمد فيقال ليل سرمد ، وصرح في الثانية بتقضيها وعدم قرارها حيث قال : «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً» الآية، وحاصل الدفع أن سرمداً ههنا وإن كان للدوام إلا أن السرمد في صفة الليل ليس بمعنى الدوام

كفيه إلى الماء ، وتارة لأخذ ،نحو « والملائكة باسطوا أيديهم » وتارة للصولة وللضرب قال تعالى :« ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء» ،وتارة للبذل والإعطاء، نحو: « بل يداه مبسوطتان » اه مختصراً. وفي الجلالين: «باسطوا أيديهم » إليهم بالضرب والتعذيب قال صاحب الجمل : وفي الحديث أن أرواح الكفار تأبى الخروج فتضربهم الملائكة حتى تخرج فيفيد أن أرواح الكفار لا تخرج بغيره اه .

(١) قال الحافظ : كذا وقع ههنا وليس هذا في الأنعام وإنما هو في سورة القصص ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية، أي دائماً قال: وكل شيء لا ينقطع فهو سرمد ، وقال الكرماني: كأنه ذكرها ههنا لمناسبة قوله تعالى في هذه السورة « وجاعل الليل سكناً » اه . وقال العيني : لا مناسبة لذكر هذا ههنا لأنه لم يقع هذا إلا في سورة القصص ، ثم قال بعد ذكر قول الكرماني: قلت لم يذكر وجه أكثر هذه الألفاظ المذكورة ولا تعرض إلى تفسيرها،وإنما ذكر هذا مع بيان مناسبة بعيدة على ما لا يخفى اه. قلت : الظاهر ما قاله الكرماني وتبعه الحافظ والقسطلاني أنه ذكره ههنا لمناسبة آية سورة الأنعام وإلا فلا وجه لذكره ههنا ، وأجاد الشيخ قدس سره

وإنما هو مجاز عن الطول ، وكذلك السكن صفة لليل[١] باعتبارها فيه لا بحسب نفسه لأن كل ما فيه من الأناسي والدواب يسكن فيه فلو كان الليل ساكناً بنفسه لسرمد الليل . لم يتقض وليس كذلك ، والله أعلم .

قوله : (رهبوت[٢] خير من رحموت) وكذلك قوله : ترهب الخ حاصله أن

في توجيه ذكره ههنا بأنه أشار إلى دفع التعارض في الآيتين بأن السكون والقرار في الآية ليس بمعنى الدوام كما يتوهم من قولهم ليل سرمد ، بل هو مجاز عن الطول .

(١) قال الرازي : قال صاحب الكشاف : السكن ما يسكن إليه الرجل ويطمئن إليه استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل اه . وقال أيضاً في قوله تعالى : «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية: نبه عز وجل على أن الوجه في كون الليل والنهار نعمتان يتعاقبان على الزمان لأن المرء في الدنيا وفي حال التكليف مدفوع إلى أن يتعقب لتحصيل ما يحتاج إليه ، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار ، ولأجله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات ، ومعلوم أن ذلك لا يتم لولا الراحة والسكون بالليل فلابد منهما اه .

(٢) قال الحافظ : فسر معنى ملكوت بملك ، وأشار إلى أن وزنه رهبوت ورحموت ، ويوضحه كلام أبي عبيدة فإنه قال في قوله تعالى : «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » أي ملك السماوات ، خرج مخرج قولهم في المثل: رهبوت خير من رحموت أي رهبة خير من رحمة اه . وقال العيني: فسر ملكوت بقوله ملك ، وقال الجوهري: الملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ، ويقال: الواو والتاء فيها زائدتان، وقال المفسرون: ملكوت كل شيء معناه ملك كل شيء ،

مقام الخشية[١] أعلى وأفضل من مقام الرجاء ، فإن الخاشي يتكلف من الأعمال والمشاق ما لا يتحمله الراجي فأنذر أكثر من الإبشار .

أى هو مالك كل شيء والمتصرف فيه على حسب مشيئته ومقتضى إرادته، وقيل: الملكوت الملك بأبلغ الألفاظ ، وقيل الملكوت عالم الغيب كما أن الملك عالم الشهادة اه . وفى تقرير المكى رحمه الله: قوله الملك: يريد أن الواو والتاء مزيدتان للمبالغة كما فى رهبوت ورحموت ، ثم أورد ما كان ههنا من المثل المشهور فقال : رهبوت خير من رحموت ، ثم فسر هذا المثل بقوله: وتقول ترهب الخ يريد أن الرهبوت والرحموت مصدران مجهولان، وحاصل معناه أنك إن ترهب وتؤدب فى أمر خير كتعلم الدين مثلا أولى لك من أن ترحم فتترك عنه اه .

(١) بسط الكلام على ذلك الإمام الغزالى فى الإحياء وشارحه صاحب الإتحاف بما لا مزيد عليه ، فقال : أولا الرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان بهما يقطع من طرق الآخرة كل عقبة كؤود، فلا يقود إلى قرب الرحمن ، روح الجنان، مع كونه بعيد الأرجاء، ثقيل الأعباء، إلا أزمة الرجاء . ولا يصد عن نار الجحيم، والعذاب الأليم ، مع كونه محفوظاً بلطائف الشهوات وعجائب اللذات ، إلا سياط التخويف وسطوات التعنيف ، فلابد به إذن من بيان حقيقتهما وفضيلتهما وسبيل التوصل الجمع بينهما مع تضادهما وتعاندهما، ونحن نجمع ذكرهما فى كتاب واحد يشتمل على شطرين: الشطر الأول فى الرجاء ، والشطر الثانى فى الخوف ، ثم قال بعد بسط الكلام الطويل عليهما فى بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما: اعلم أن الأخبار فى فضل الخوف والرجاء قد كثرت وربما ينظر الناظر إليهما ويعتريه شك فى أن الأفضل أيهما؟ وقول القائل الخوف أفضل أم الرجاء ؟ سؤال فاسد يضاهى قول القائل الخبز أفضل أم الماء؟ وجوابه أن يقال: الخبز أفضل للجائع . والماء أفضل للعطشان فإن اجتمعا نظر إلى الأغلب، فإن كان الجوع أغلب، فالخبز أفضل

. . . .

وإن كان العطش أغلب فالماء أفضل، وإن استويا فهما متساويان، وهذا لأن كل ما يراد لمقصود ففضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه، والخوف والرجاء دواءان يداوى بهما القلوب، ففضلهما بحسب الداء الموجود، فإن كان الغالب على القلب داء الأمن من مكر الله تعالى والاغترار به فالخوف أفضل، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله، فالرجاء أفضل، ويجوز أن يقال مطلقاً: الخوف أفضل لأن المعاصى والاغترار على الخلق أغلب. إلى أن قال بعد الكلام الطويل: فالخلق الموجودون فى هذا الزمان كلهم الأصلح لهم غلبة الخوف بشرط أن لا يخرجهم إلى اليأس وترك العمل، وقطع الطمع من المغفرة، فيكون ذلك سبباً للتكاسل عن العمل، وداعياً إلى الانهماك فى المعاصى، فإن ذلك قنوط وليس بخوف، إنما الخوف هو الذى يحث على العمل ويكدر جميع الشهوات، ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويدعوه إلى التجافى عن دار الغرور فهو الخوف المحمود دون حديث النفس إلى آخر ما بسطه. وقال النووى فى شرح المهذب: اتفق أصحابنا وغيرهم على أنه يستحب للمريض ومن حضرته أسباب الموت ومعاناته أن يكون حسن الظن بالله راجياً رحمته، وأما فى حال الصحة ففيه وجهان لأصحابنا حكاهما القاضى حسين وصاحبه المتولى وغيرهما، أحدهما: يكون خوفه ورجاؤه سواء والثانى يكون خوفه أرجح، قال القاضى: هذا الثانى هو الصحيح، هذا قول القاضى، والأظهر أن الأول أصح ودليله ظواهر القرآن العزيز، فإن الغالب فيه ذكر الترغيب والترهيب مقرونين كقوله تعالى: «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه»، ثم قال بعد ذكر الآيات العديدة فيهما: وقد تتبعت الأحاديث الصحيحة الواردة فى الخوف والرجاء، وجمعتها فى كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف أحاديث الخوف مع ظهور الرجاء فيها، اه مختصراً.

قوله : (وكيل حفيظ محيط) يعنى[١] أن الوكالة ههنا ليست بمعناه ، بل المراد بها الحفظ والإحاطة، وهما وصفان لازمان للوكيل عادة لتمكنه من التصرف فى ما وكل عليه .

قوله : (إنه ضروب للعذاب) يعنى[٢] أن العذاب أصناف وضروب .

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « والله على كل شىء وكيل، أى حفيظ محيط اه . وزاد العينى: وفى بعض الشروح قوله: «وكيل» يريد «لست عليكم بوكيل، ونزلت هذه الآية قبل الأمر بالقتال اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل» حفيظ .قال صاحب الجمل : قوله وكيل أى متولى جميع أمور خلقه الذين أنتم من جملتهم ففوضوا أموركم إليه، واقصروا عبادتكم عليه اه . وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، يعنى أنه ليس من التوكيل الشرعى .

(٢) بسط الشراح فى معنى قوله قبلا وفى ضبط هذا اللفظ ،وقال الحافظ بعدما بسط الكلام على الأقاويل فيه: ولم أر من فسره بأصناف العذاب فليحرر اه . وحكى القسطلانى قول الحافظ هذا ولم يزد عليه بشىء، وقال العينى: قوله ضروب للعذاب أشار به إلى قوله تعالى: «وحشرنا عليهم كل شىء قبلا» ثم قال: قبلا جمع قبيل والمعنى أشار به إلى أن معنى قبيل ضروب يعنى أنواع للعذاب ، كل ضرب أى كل نوع من تلك الضروب، قبيل أى نوع اه . وهذا التفسير من منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم فى مقدمة هذا التعليق، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المقر بالتقصيرات أن ذكر هذا التفسير ههنا ليس فى محله بل هو تفسير لما سيأتى فى سورة الكهف فى قوله عز اسمه : «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا» قال صاحب الجلالين : قوله «قبلا» مقابلة وعياناً ، وهو القتل يوم بدر، وفى قراءة

قوله : (سنستدرجهم تأتيهم من مأمنهم) هذا المعنى[١] مستنبط بملاحظة ما بعده وهو قوله : «من حيث لا يعلمون» فإن الآخذ لمن لم يعلمه المأخوذ من حيث كان آمناً وهو المراد كقوله تعالى : «فآتاهم الله من حيث لم» الخ أورده[٢] لبيان اتحادهما من حيث المعنى .

بضمتين جمع قبيل أى أنواعاً ، اه . لكن فيه أن الإمام البخارى فسر قبلا الذى فى سورة الكهف بقوله استئنافا ، نعم أخرج السيوطى فى الدر عن مجاهد أنه قرأ «أو يأتيهم العذاب قبلا» أى قبائل ، اه . قال العينى فى الكهف : من قرأ بضمتين أراد أصناف العذاب ، اه . قال البغوى فى المعالم : قرأ أبو جعفر وأهل الكوفة قبلا بضم القاف والباء جمع قبيل أى أصناف العذاب نوعاً نوعاً ، اه . فالظاهر عندى أن هذا التفسير كان لقبلا الذى فى الكهف نقل ههنا من سهو الكاتب .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : «والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» وفسر قوله: «سنستدرجهم» بقوله: «نأتيهم من مأمنهم» أى من موضع أمنهم ، اه . قال القسطلانى : وأصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة، أى نأخذهم قليلا قليلا إلى أن تدركهم العقوبة وذلك أنهم كلما جددوا خطيئة جددت لهم نعمة فظنوا ذلك تقريباً من الله تعالى وأنساهم الاستغفار اه . قال الحافظ: قال أبو عبيدة فى قوله تعالى «سنستدرجهم» الاستدراج أن يأتيه من حيث لا يعلم، ومن حيث يتلطف به حتى يغيره ، اه . وأصل الاستدراج التقريب منزلة منزلة من الدرج ، لأن الصاعد يرقى درجة بعد درجة . اه ما فى الفتح .

(٢) قال العينى : قوله كقوله تعالى «فآتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»

قوله : (يمدونهم يزينون) أفاد[١] بذلك طريق مدهم أباهم الغى .

قوله : (خيفة خوفا) وإيراد[٢] خفية تبنيه على فرق بينهما .

وجه التشبيه فيه هو أخذ الله إياهم بغتة كما قال فى آية أخرى: «حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة » اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وإخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون» وفسر « يمدونهم » بقوله: يزينون، وقال أبو عبيدة : أى يزينون لهم الغى والكفر اه . قلت : وتمام الآية « إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون، وإخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون» قال صاحب الجلالين: «وإخوانهم» أى إخوان الشياطين من الكفار يمدونهم الشياطين فى الغى ثم لا يقصرون، أى يكفون عنه بالتبصر كما تبصر المتقون اه . وبسط صاحب الجمل فى وجوه تفسير الآية على أقوال فقال : فى هذه الآية أوجه : أحدها أن الضمير فى إخوانهم يعود على الشياطين لدلالة لفظ الشيطان عليهم ، أو على الشيطان نفسه لأنه لا يراد به الواحد بل الجنس ، والضمير المنصوب فى يمدونهم يعود على الكفار ، والمرفوع يعود على الشياطين أو الشيطان كما تقدم، والتقدير: وإخوان الشياطين تمدهم الشياطين، وعلى هذا الوجه فالخبر جار على غير من هو له فى المعنى، ألا ترى أن الإمداد مسند إلى الشياطين وهو فى اللفظ خبر عن إخوانهم، وهذا التأويل الذى ذكرته هو قول الجمهور وعليه عامة المفسرين ، قال الزمخشرى : هو أوجه لأن إخوانهم فى مقابلة الذين اتقوا اه . ثم ذكر وجوهاً أخر .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وتوضيحه أن الإمام البخارى أشار بهاتين الكلمتين إلى الآيتين المختلفتين من سورة الأعراف ، فأشار بقوله « خيفة» إلى ما فى آخر سورة الأعراف من قوله تعالى : «واذكر ربك فى نفسك تضرعاً

. . . .

وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال، وأشار بقوله «خفية» إلى ما فى أول الأعراف فى الركوع السابع من قوله تعالى: «أدعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين» قال الحافظ: قال أبو عبيدة فى قوله «واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفةً» أى خوفاً وذهبت الواو لكسرة الخاء، وقال ابن جريج: فى قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» أى سراً، وقوله: من الإخفاء فيه تجوز، والمعروف فى عرف أهل الصرف عن الخفاء لأن المزيد مشتق من الثلاثى، ويوجه الذى ههنا بأنه أراد انتظام الصفتين من معنى واحد، اه. وهكذا فى العينى لكن فيه: أراد به أن الخفية مأخوذ من الإخفاء وفيه تأمل لأن القاعدة أن المزيد فيه يكون مشتقاً من الثلاثى دون العكس، ولكن يمكن أن يوجه كلامه باعتبار انتظام الصيغتين فى معنى واحد اه. وهكذا فى القسطلانى بلفظ الصيغتين بدل الصفتين، ثم بسط صاحب الجمل تحت قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» الكلام على الدعاء هل هو فى معناه أو معنى العبادة؟ وحكى عن الخازن وفرع بعض أصحاب الطريقة على قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» فقال هل الأفضل إظهار العبادات أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن إخفاء الطاعات والعبادات أفضل من إظهارها لهذه الآية ولكونه أبعد عن الرياء، وذهب بعضهم إلى أن إظهارها أفضل ليقتدى به غيره فيعمل مثل عمله، وتوسط الحكيم الترمذى فقال: إن كان خائفاً على نفسه من الرياء فالأولى إخفاء العبادات صوناً لعمله عن البطلان، وإن كان قد بلغ فى الصفاء وقوة اليقين إلى التمكين بحيث صار مبايناً لشائبة الرياء كان الأولى فى حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء به، وذهب بعضهم إلى أن إظهار العبادات المفروضات أفضل من إخفائها، فصلاته المكتوبة فى المسجد أفضل من صلاته فى بيته، وصلاة النفل فى البيت أفضل من صلاته فى

قوله : (أرنى أعطنى) فسره[1] به لعدم ذكر المفعول ، وقلما يحذف مفعول مثل تلك الأفعال بخلاف الإعطاء فإن مفعوله يقدر كثيراً .

قوله : (غامر سابق بالخير) ليس[2] المعنى أنه وارد فى الرواية بهذا المعنى

المسجد وكذا إظهار الزكاة أفضل من إخفائها، ويقاس على هذا سائر العبادات اهـ. وقد تقدم الكلام على التفاضل بين إخفاء الصدقة وإظهارها فى كتاب الزكاة ، وكذا على الذكر بالجهر فى باب ما يكره من رفع الصوت من كتاب الجهاد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه التفسير بالإعطاء، ولذا احتاج المفسرون إلى تقدير المفعول الثانى، ففي الجلالين : قال رب أرنى نفسك أنظر إليك، انتهى. قال صاحب الجمل : قوله أرنى فعل أمر مبني على حذف الياء، وياء المتكلم مفعول أول ، والثانى محذوف قدره الشارح بقوله نفسك ، والمعنى مكنى من رؤيتك وهيئنى لها، فإن فعلت بى ذلك أنظر إليك فتغاير الشرط والجزاء ، انتهى . وقال القسطلانى : أى أرنى نفسك أنظر إليك، فثانى مفعولى أرنى محذوف ، والرؤية عين النظر ، لكن المعنى اجعلنى متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لى فأنظر إليك وأراك، انتهى . وفى الخازن :قال الزجاج :فيه اختصار تقديره أرنى نفسك أنظر إليك، وقال ابن عباس : معناه أعطنى، انتهى. قلت : وإنما احتاجوا إلى تفسير قوله أرنى بقولهم اعطنى أو مكنى لدفع إيراد اتحاد الشرط والجزاء ، وفى تقرير المكى قوله : أعطنى يريد أن المراد بالرؤية رؤية البصر لا رؤية القلب ، فالمعنى أعطنى رؤيتك بالبصر ، انتهى .

(٢) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما يرد على الإمام البخارى على تفسيره بذلك أنه مستغرب كما قاله الحافظ، وهو من منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم فى مقدمة اللامع مبسوطاً ، فدفعه الشيخ بأن الإمام البخارى ذكر معناه الآخر.

بل الغرض منه أنه قد يأتي بهذا(١) المعنى أيضاً ولا يبعد(٢) حمله في الرواية على هذا المعنى .

قوله : (أدخلوا الباب سجداً) والمراد(٣) بالباب باب المسجد الذي كان معهم من الثوب فأمروا أن يدخل كل واحد منهم هذا المسجد بعد السجود على بابه

---

(١) كما يظهر من كلام الكرماني والعيني إذ قالا : غامر بالغين المعجمة من باب المفاعلة، أي سبق بالخير أو وقع في أمر أو زاحم وخاصم إلى آخر ما بسط في معانيه، وقال الراغب : أصل الغمر إزالة أثر الشيء ، ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر، وبه شبه الرجل السخي، والفرس الشديد العدو، فقيل لها غمر اه . وقال المجد: الغمر الماء الكثير، والكريم الواسع الخلق، ومن الخيل الجواد، ومن الثياب السابغ، ومن الناس جماعتهم ولفيفهم ، وغمر الخلق كثير المعروف سخي بين الغمورة اه .

(٢) ففي تقرير المكي قوله : «سابق بالخير» فسر به لأن معنى غامر دخل في غمرة الخصومة ومعظمها ، ومعلوم أن خصومة أبي بكر لا يكون بالخير «*» ، فلذا قال : إن المراد بغامر أي سابق الخير اه .

(٣) ففي المدارك : «وادخلوا الباب» باب القرية أو باب القبة التي كانوا يصلون إليها، وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام، وإنما دخلوا الباب في حياته ودخلوا بيت المقدس بعده اه . قال صاحب الإكليل : قوله « باب القرية» الخ يعني أن الباب للعهد والمعهود ،أما باب القرية التي أمروا بدخولها أو باب القبة المضروبة في التيه التي كانوا يصلون إليها ويصلي فيها موسى وهارون على نبينا وعليهما الصلاة والسلام. في النهاية: القبة من الخيام بيت صغير مستدير ، ولعلها كانت منزلة المحراب للمسجد ، فإن صلاتهم لم تكن

(*) كذا في الأصل ، والظاهر : لا تكون إلا بخير ١٢ ز .

ليدل ذلك على الانحناء[1] والانقياد لأمر الله تعالى .

قوله : (الأنفال المغانم) احتاج[2] إلى تفسيره لما اشتهر استعمال النفل فيما يعطيه الإمام زيادة على السهم وهو غير مراد ههنا ، وذكر[3] المطية فى ترجمة النافلة استطراد وتنبيه على المعنى اللغوى .

قوله : (وتصدية الصفير) فالفرق[4] بين المكاء والتصدية بحسب هذا

صحيحة إلا فى بيعهم وكنائسهم على ما صرح به الطيبى فى شرح المشكاة فى باب فضائل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وقوله: وهم لم يدخلوا الخ هذا دليل على أن المراد باب القبة لا باب بيت المقدس اه . وقال العينى قوله : « ادخلوا الباب » أى باب القرية وقيل باب القبة التى كانوا يصلون إليها اه . قلت : لكن المعروف عند المفسرين أن المراد بالباب باب بيت المقدس أو باب أريحاء .

(١) وفى الجلالين قوله : «سجداً» أى منحنين اه . وفى الجمل: أشار إلى أن « سجداً » نصبه على الحال أى متواضعين ، وعبارة الخازن: سجداً منحنين متواضعين كالراكع ، ولم يرد به نفس السجود اه .

(٢) وهو ظاهر ، فى المجمع عن النهاية : النفل بالفتح ، وقد تسكن زيادة يخص بها بعض الغزاة . وهو أيضاً الغنيمة اه .

(٣) قال العينى: إنما ذكر هذا استطراداً ، لأن فى معنى الأنفال التى هى المغانم معنى العطية ، قال الجوهرى : النفل والنافلة عطية التطوع من حيث لا تجب ومنه نافلة الصلاة اه .

(٤) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان الفرق بينهما ، ونبه بقوله على هذا التفسير أن ذلك بيان لما اختاره البخارى ، وإلا فالمفسرون مختلفون فى ذلك كما سيأتى قريباً ، وفى تقرير المكى : الصفير يعنى بدون إدخال الأصابع فى الفم ،

التفسير أن المكاء هو الصفير بإدخال الأصبعة فى الفم والتصدية بدونه .

فالفرق بين المكاء والتصدية بإدخال الأصابع فى الفم فى الأول وعدمه فى الثانى وكلاهما صوت الفم، وعامة المفسرين على أن التصدية ضرب الأكف اه . وفى تقريره الآخر : تصدية سيء اه . قلت : وكلام الراغب يؤيد تفسير البخارى إذ قال فى مكاء : مكا الطير يمكو مكاء صفر ، قال تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت » الآية تنبيهاً أن ذلك منهم جار مجرى مكاء الطير فى قلة الغناء اه وقال فى التصدية : الصدى صوت يرجع إليك من كل مكان صقيل، والتصدية كل صوت يجرى مجرى الصدى فى أن لا غناء فيه ، وقوله تعالى : « وما كان صلاتهم » الآية ، أى غناء ما يرددونه غناء الصدى ، ومكاء الطير . والتصدى أن يقابل الشيء مقابلة الصدى ، أى الصوت الراجع من الجبل اه . وفى الجلالين: إلا مكاء صفيراً ،وتصدية تصفيقاً .وفى الجمل:المكاءمصدر مكا يمكو مكواً من باب عدا ومكاءأيضاً صفر ،والمكاء بالضم كالبكاء ،والتصديةفيهاقولان: أحدهما أنها من الصدى وهو ما يسمع من رجع الصوت فى الأمكنة الخالية الصلبة ، يقال منه صدى يصدى تصدية ، والمراد بها ههنا ما يسمع من صوت التصفيق بإحدى اليدين على الأخرى ، وفى التفاسير : إن المشركين كانوا إذا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ويتلو القرآن صفقوا بأيديهم وصفروا بأفواهم ، والثانى أنها من الصد وهو المنع ، والأصل تصددة بدالين فأبدلت ثانيتهما ياء تخفيفاً اه مختصراً . وفى الخازن : المكاء فى اللغة الصفير ، والتصدية التصفيق ، وفى اشتقاقه قولان، أحدهما أنه من الصدى، وهو الصوت الذى يرجع من الجبل كالمجيب للمتكلم ولا يرجع إلى شيء، والثانى قال أبو عبيدة أصله تصددة فأبدلت الياء من الدال، اه ملخصا . وفى المدارك قوله تعالى : « إلا مكاء » صفيراً ، وتصدية تصفيقاً ، اه مختصراً .

قوله : (لما يحييكم يصلحكم) ولما[١] لم يجز إرادة المعنى الحقيقى صير إلى المجاز ، وهو ما يفيد فى الحياة الأخروية من الأمور والأحكام .

قوله : (اغتر بهذه الخ) اغتر[٢] أول واصرفها عن الظاهر ، وهذا تسليم منه لما أعاده الرجل ، وحاصل جوابه أن القتل إن كان جائزاً كما زعمت ، فذاك وإن لم يكن جائزاً كان دوام العذاب لازماً ، فدرء المفسدة أولى من جلب المصلحة فإن الأمر إذا دار بين حرمة وجوب كان الترك هو الواجب لا الإقدام عليه .

---

(١) وهذا ظاهر فإن الحياة الدنيوية لا تعلق لها بالاستجابة ، وفى الجلالين قوله : « لما يحييكم » من أمر الدين ، لأنه سبب الحياة الأبدية ، وفى الجمل : « لما يحييكم » أى لما فيه حياتكم قال السدى : هو الإيمان ، لأن الكافر ميت فيحيا بالإيمان ، وقال قتادة : هو القرآن ، لأنه حياة القلوب وفيه النجاة والعصمة فى الدارين ، وقال مجاهد : هو الحق ، وقال محمد بن اسحق : هو الجهاد لأن الله تعالى أعز به بعد الذل ، وقيل : هو الشهادة لأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون اه . عن الخازن .

(٢) هكذا فى تقرير المكى ولفظه قوله : اغتر (مغرور شدن من) بان أول فى الآية السابقة واترك العمل بظاهرها بأن أقول أن الأمر بقتالهم إنما هو بشرط الشوكة والقدرة على الدفع ، وليست الشوكة لنا فلا قتال علينا ، بل قتالنا ازدياد الفتنة اه . وقال العينى تبعاً للكرمانى : قوله اغتر من الاغترار بالمعجمة والراء المكررة ، أى تأويل هذه الآية أحب إلى من تأويل الآية الأخرى التى فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم اه . وتقدم شىء من الكلام على ذلك فى تفسير سورة البقرة فى باب قوله تعالى : (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الخ) ولا يذهب عليك أن قوله اغتر بالغين المعجمة ، هو المعروف فى

قوله : (حتى لا تكون فتنة) وليس هذا تخصيصاً للآية بموردها حتى يتوهم(١) أن العبرة لعموم اللفظ ، فكيف خصص ابن عمر تلك الآية بقتال المشركين فقط ، بل المقصود أن مورد الآية ما لم يلتبس فيه وجه القتال فهو واضح لا خفاء فيه فلا يقاس عليه ما هو ملتبس الحقيقة ، فإن قتال ابن الزبير ومن قاتله لم يدر أيهما على الحق ، وإن كانت القرينة ترجح حقيقة ابن الزبير فلا يقاس مظنون الخيرية على متيقنها .

متون النسخ الهندية ، وعليه بنى الكرمانى والعينى شرحيهما وهكذا فى نسخة القسطلانى ، لكنه قال : اغتر فى هذين الموضعين بالغين المعجمة والفوقية من الاغترار ، أى تأويل هذه الآية « وإن طائفتان » أحب من تأويل الأخرى « ومن يقتل مؤمناً » التى فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم ولأبى ذر عن الكشميهنى : أعير بضم الهمزة وفتح العين المهملة وتشديد التحتية فى الموضعين اه . قلت : وعلى الثانى بنى الحافظ شرحه ، وقال هكذا للكشميهنى فى الموضعين ، ولغيره بفتح الهمزة فذكر الرواية الثانية .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، والعبرة عندنا الحنفية لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما هو معروف فى كتب الفقه والأصول ، وبسط الكلام على ذلك السيوطى فى الإتقان ، إذ قال : اختلف أهل الأصول هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ والأصح عندنا الأول ، وقد نزلت آيات فى أسباب واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار فى سلمة بن صخر ، وآية اللعان فى هلال وحد القذف فى رماة عائشة ، ثم تعدى إلى غيرهم ، ومن لم يعتبر عموم اللفظ قال : خرجت هذه الآية ونحوها لدليل آخر ، كما قصرت آيات على أسبابها اتفاقاً لدليل قام على ذلك ، ثم قال بعد ذكر الدلائل على

(دارى الآمر بالمعروف الخ) أى[١] إذا كان الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر نصف المخالفين أو أكثر منه وجب الأمر والنهى، وإن أقل منه لم يجب ، وإن كان الأفضل[٢] هو الإتيان بهما .

اعتبار العموم ، قال ابن تيمية : قد يجىء كثير من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت فى كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا ، كقولهم إن آية الظهار نزلت فى امرأة ثابت ، وإن آية الكلالة نزلت فى جابر بن عبد الله ، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل فى قوم من المشركين بمكة ،أو فى قوم من اليهود والنصارى ، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم ، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق ، والناس وإن تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه ؟ فلم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ ، والآية التى لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهيا فهى متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته ، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهى متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته ، اه مختصراً .

(١) قال الكرمانى : قوله مثل هذا أى مثله فى أن لا يضر الواحد من الإثنين ، ولا المائة من المائتين عند الأمر والنهى اه . قال صاحب التيسير : يعنى يك كس بازندارد خودرا از أمركردن بمعروف دوكس را ومنع كردن يكى از منكرات شرعيه دوكس را واكرنه كند كنا هكارميكرد دبكناه كبيره اه .

(٢) وفيه تفاصيل بسطت فى محلها ، وبسط الكلام على ذلك الغزالى فى

قوله : (أهوى ألقاه فى هوة) وليس[1] هذا اللفظ ههنا فى هذه السورة ، فإيراده تأييد لما ترجم به قوله : «والمؤتفكات» حيث كان المراد هو السقوط والانقلاب كما هو مصرح فى قوله تعالى : « والمؤتفكة أهوى » .

الإحياء إذ قال فى جملة الشروط : الخامس كونه قادراً ولا يخفى أن العاجز ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه : جاهدوا الكفار بأيديكم، فإن لم تستطيعوا إلا أن تكفهروا فى وجوههم فافعلوا ، واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز الحسى ، بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله فذلك فى معنى العجز ، وكذلك إذا لم يخف مكروهاً ، ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليلتفت إلى معنيين أحدهما عدم إفادة الإنكار والآخر خوف مكروه ، ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة أحوال ، أحدها أن يجتمع المعنيان بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويضرب إن تكلم فلا تجب عليه الحسبة ، بل ربما تحرم فى بعض المواضع . نعم يلزمه أن لا يحضر فى مواضع المنكر ويعتزل فى بيته ، الحالة الثانية أن ينتفى المعنيان جميعاً ، بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ، ولا يقدر له على مكروه ، فيجب عليه الإنكار وهذه هى القدرة المطلقة ، الحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره لكنه لا يخاف مكروهاً فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ، ولكن تستحب لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين ، الحالة الرابعة عكس هذه وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه ، ولكن يبطل المنكر بفعله وهذا ليس بواجب وليس بحرام ، بل هو مستحب ، ويدل عليه الخبر فى فضل كلمة حق عند إمام جائر اه مختصراً . ثم بسط الكلام على فروعها وتفاصيلها .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر هذه اللفظة التى فى سورة النجم فى تفسير سورة براءة ، وما أفاده أوجه مما قاله الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام

(وإن كان جمع الذكور الخ) أشار[١] بذلك إلى أن الخوالف على هذا التقدير شاذ.

البخاری قال : أولا والمؤتفكات ائتفكت انقلبت به الأرض ، والمؤتفكات وارد فی سورة براءة، ثم ذكر بعده متصلا قوله أهوى ألقاه فی هوة، قال الحافظ تبعاً للكرمانی: قوله أهوى ألقاه، هذه اللفظة لم تقع فی سورة براءة، وإنما هی فی سورة النجم، ذكرها المصنف هنا استطراداً من قوله والمؤتفكة أهوى اه . وحاصل ما أفاده الشيخ أن الإمام البخاری ذكر أولا قوله والمؤتفكات وهو وارد فی سورة براءة فی قوله : « ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات الآية، قال صاحب الجمل : أی المنقلبات التی جعل الله عاليها سافلها ويقال: أفك إذا قلبه وبابه ضرب اه وقال العينی: فسر البخاری المؤتفكات بقوله ائتفكت : انقلبت به الأرض وهم قوم لوط ، وأصله من أفكه يأفكه إذا صرفه عن الشیء وقلبه، والافكة العذاب الذی أرسله الله إلى قوم لوط فقلب بها ديارهم، والبلدة مؤتفكة وتجمع على مؤتفكات اه مختصراً. ولما كان ذكر قوم لوط فی النجم بلفظ أوضح منه ذكرها توضيحاً لقوله الأول، وفی الجلالين قوله : «والمؤتفكة» وهی قرى قوم لوط أهوى ، أسقطها بعد رفعها إلى السماء مقلوبة إلى الأرض اه . وهكذا فسر عامة المفسرين لفظة أهوى بالإسقاط بعد الرفع ، وقال الراغب : الهوى سقوط من علو إلى سفل، وأهواه أی رفعه فی الهواء ثم أسقطه قال تعالى « والمؤتفكة أهوى » اه . وفسره البخاری بقوله: ألقاه فی هوة، وقال العينی: الهوة بضم الهاء وتشديد الواو وهو المكان العميق اه . وقال المجد : الهوة كقوة ما انهبط من الأرض أو الوهدة الغامضة منها اه . وتفسير البخاری بإلقائها إلى الهوة ظاهر لأن الأرض لما رفعت صار محلها هوة ، ثم إذا أسقطت فی هذا المحل أسقطت فی هوة وغار .

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخاری رحمه الله تعالى ذكر قوله : الخوالف

. . . .

وأشار بذلك إلى قوله تعالى « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم » الآية، ثم ذكر معنى الخالف المفرد، وفسره بقوله : الذى خلفنى فقعد بعدى ، قال العينى : إشارة إلى تفسير الخالف ، وهو الذى يقعد بعد الشخص فى رحله، ويجمع على خالفين كما فى قوله تعالى « فاقعدوا مع الخالفين » انتهى . ثم استشهد على هذا المعنى البخارى بقوله : ومنه يخلفه فى الغابرين، قال العينى : قوله ومنه يخلفه الخ أى من هذا لفظ يخلفه فى الغابرين، وهذا دعاء لمن مات له ميت اللهم اخلفه فى الغابرين ، أى فى الباقين من عقبه ، وفى مسلم من حديث أم سلمة: اللهم اغفر لأبى سلمة وأخلفه فى عقبه فى الغابرين ، قال النووى : أى الباقين، انتهى مختصراً. قال الحافظ : أشار بقوله ومنه يخلفه فى الغابرين إلى حديث عوف بن مالك فى الصلاة على الجنازة انتهى . ثم رجع الإمام البخارى إلى أصل القول وهو الخوالف، فقال : يجوز أن يكون النساء من الخالفة ، والمعنى أن الخوالف جمع خالفة، ولا ضير فى ذلك فإن النساء أيضاً كانت من المتخلفين، وعليه بنى صاحب الجلالين تفسيره إذ قال فى قوله تعالى : « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف » جمع خالفة أى النساء اللاتى يتخلفن فى البيوت انتهى . ثم قال الإمام : البخارى وإن كان جمع الذكور فإنه لم يوجد الخ ، يعنى أن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل إلا فى حرفين ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله : « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف » يجوز أن يكون الخوالف هنا النساء ولا يكادون يجمعون الرجال على فواعل، غير أنهم قد قالوا فارس وفوارس ، وهالك وهوالك ، وقد استدرك عليه ابن مالك شاهق وشواهق وناكس ونواكس وداجن ودواجن، إلى آخر ما بسط من الاستدراك على اللفظين، وهكذا استدرك عليه غيره وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: إن الخوالف

قوله : (إن أحدهم رفع قدمه) أراد[1] بالرفع رؤيته إلى قدمه لما أن العادة أن القدم لا ترفع إلا بعد النظر إلى موضعه الذى يرفع منه ويوضع فيه،

على هذا التقدير شاذ ،قال صاحب الجمل : الخوالف جمع خالفة من صفة النساء، وقال النحاس : يجوز أن يكون من صفة الرجال بمعنى أنها جمع خالفة، يقال رجل خالفة ، أى لا خير فيه ، فعلى هذا يكون جمعاً للذكور باعتبار لفظه ، وقال بعضهم : إنه جمع خالف يقال رجل خالف أى لا خير فيه ، وهذا مردود ، فإن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل وصفاً لعاقل إلا ما شذ ،من نحو فوارس ونواكس وهوالك انتهى . قال الحافظ : المراد بالخوالف فى الآية النساء والرجال العاجزون والصبيان فجمع جمع المؤنث لكونهن أكثر فى ذلك من غيرهن انتهى .

(١) ولفظ الحديث فى مناقب أبى بكر : لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا ، قال الحافظ : فى رواية موسى لو أن بعضهم طأطأ بصره ، وفى رواية حبان رفع قدميه ، ووقع مثله فى حديث حبشى بن جنادة أخرجه ابن عساكر وهى مشكلة ، فإن ظاهرها أن باب الغار استتر بأقدامهم وليس كذلك، إلا أن يحمل على أن المراد أنه استتر بثيابهم ، وقد أخرجه مسلم من رواية حبان المذكورة بلفظ: لو أن أحدهم نظر إلى قدميه أبصرنا تحت قدميه، وكذا أخرجه أحمد عن عفان عن همام، ووقع فى مغازى عروة بن الزبير فى قصة الهجرة قال: وأتى المشركون على الجبل الذى فيه النبى صلى الله عليه وسلم حتى طلعوا فوقه وسمع أبو بكر رضى الله تعالى عنه أصواتهم فأقبل عليه الهم والخوف ، فعند ذلك يقول له النبى صلى الله عليه وسلم :«لا تحزن إن الله معنا ، وفى ذلك يقول الله عز وجل : «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ، الآية ، وهذا يقوى أنه قال: ما فى حديث الباب حينئذ ، ولذلك أجابه بقوله لا تحزن اه مختصراً .

سيما فى مثـل تلك الجبـال

قدر[1] لرجلك قبل الخطو موضعه فمن علا زلقا عن غرة ألجا

قوله : (قلت أبوه الزبير) أى كنت أقول ذلك لنفسى[2] ، وأعده أهلا للخلافة ، وهذه[3] مقولة ابن عباس .

وأنت خبير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه مما وجه به الحافظ من الاستتار بالثياب ، ويؤيد توجيه الشيخ ما فى مناقب أبى بكر من لفظ نظر تحت قدميه ، وما فى رواية أخرى بلفظ طأطأ بصره .

(١) قوله : قدر بصيغة أمر من التقدير ،والرجل بكسر الراء القدم، والخطو بفتح المعجمة المشى ، ورفع القـدم والزلق بالتحريك الوحل ، وهو الطين المخلوط بالماء ، وقال الراغب : الزلق والزلل متقاربان ، انتهى . ومعنى قوله : ألجا دخل اللجة ، ولجة الماء بالضم معظمه يقال: لججت السفينة تلجيجاً خاضت اللجة .

(٢) وهو كذلك كما سيأتى قريباً فى حديث محمد بن عبيد عن ابن أبى مليكة دخلنا على ابن عباس فقال ألا تعجبون لابن الزبير قام فى أمره هذا، فقلت : لأحاسبن نفسى له ما حسبتها لأبى بكر ولا لعمر ، وفى تقرير المكى قوله : فقلت أى فقلت فى نفسى لأحاسبن أى لأطالبن نفسى حسن المعاملة له مطالبة لم أطالبها منها لأبى بكر ولا لعمر مع أنهما كانا خيراً منه، وإنما قصدت بذلك أن لا أتهم بمخالفتى عنه، ولم يكن احتمال هذه التهمة مع أبى بكر وعمر، وقلت : أى فى نفسى فى عد شرافته إنه ابن عمة النبى صلى الله عليه وسلم الخ .

(٣) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الرد على القسطلانى إذ قال : قال ابن أبى مليكة قلت أى لابن عباس كالمنكر عليه امتناعه من مبايعة ابن الزبير

قوله : (إسناده) إنما سأله[١] إسناده لأنه كان أورده بالعنعنة .

معدداً شرفه واستحقاقه للخلافة: أبوه الزبير الحديث،وهذا الكلام وإن أخذه القسطلانى عن العينى إذ قال قوله : قلت أبوه الزبير ، القائل هو ابن أبى مليكة يعدد بهذا إلى آخره شرف ابن الزبير واستحقاقه الخلافة الخ . لكنه غير صحيح أصلا ، والعجب منهما أنهما جزما فى المناقب بكونه مقولة ابن عباس، فقد تقدم فى كتاب المناقب فى مناقب الزبير تعليقاً ، قال ابن عباس : هو حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،قال فيه الحافظ : هو طرف من حديث سيأتى فى تفسير براءة من طريق ابن أبى مليكة عن ابن عباس ، وهكذا قال العينى ، هذه قطعة من حديث سيأتى فى تفسير براءة من طريق ابن أبى مليكة، اه . وقال القسطلانى : هناك قوله قال ابن عباس مما وصله فى سورة براءة ، اه . فهؤلاء كلهم جازمون بأنه مقولة ابن عباس لا ابن أبى مليكة، وهو نص لفظ البخارى فى المناقب ،وقال الحافظ فى الإصابة: فى ترجمة الزبير ، وفى البخارى عن ابن عباس أنه وصف ابن الزبير فقال : عفيف الإسلام ، قارىء القرآن ، أبوه حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وأمه بنت الصديق، وجدته صفية عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم،وعمة أبيه خديجة بنت خويلد ، اه . فلا أدرى كيف توهم الذين قالوا ههنا : إنه مقولة ابن أبى مليكة، قاله راداً ومنكراً على ابن عباس معدداً فضائل الزبير .

(١) وبه جزم الكرمانى إذ قال : فإن قلت قد ذكر الإسناد أولا، فما معنى السؤال عنه ؟ قلت: السؤال عن كيفية العنعنة بأنها بالواسطة أو بدونها ، اه . ثم قال الحافظ: قوله فشغله إنسان ظاهر هذا أنه صرح له بالتحديث، لكن لما لم يقل ابن جريج احتمل أن يكون أراد أن يدخل بينهما واسطة، واحتمل عدم الواسطة ، ولذلك استظهر البخارى بإخراج الحديث من وجه آخر عن ابن جريج ،ثم من وجه آخر عن شيخه ، اه .

قوله : (فاختلط به نبات الأرض فنبت) لما كان ظاهر قوله فاختلط[١] إلى الآية ، يقتضي وجود النبات قبل ذلك حتى يوجد الاختلاط ، افتقر إلى تفسيره فقال : المراد به النبت إلا أنه لما كان أسرع كان كأنه نبت حين نزل الماء فاختلط الماء بالنبات .

قوله : (يقال تلك آيات) يعني هذه يعني أن[٢] لفظه تلك موضوعة للإشارة

---

(١) أي إلى آخر الآية، وتوضيح ذلك أنه عز اسمه قال في سورة يونس: « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام » الآية ، ولما كان الأصل في الباء الإلصاق ، فظاهر لفظ الآية أنه اختلط بالماء النبات الذي كان موجودا قبل ذلك، ففسره ابن عباس بأن معنى قوله اختلط نبت ، فأجاد الشيخ قدس سره في توجيه تعبيره بالاختلاط وهو إسراع النبت ، قال الحافظ : وصله ابن جرير من طريق آخر عن ابن عباس في قوله : « إنما مثل الحياة الدنيا » الآية، قال: اختلط فنبت بالماء كل لون مما يأكل الناس كالحنطة والشعير وسائر حبوب الأرض ، انتهى . والمعروف عند المفسرين أن الباء للسببية ففي الجلالين: « فاختلط به » أي بسببه نبات الأرض واشتبك بعضه ببعض، اه . وقال الرازي في تفسيره : قوله « فاختلط به نبات الأرض » الآية . هذا الكلام يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لأنه إذا نزل المطر ينبت بسببه أنواع كثيرة من النبات وتكون تلك الأنواع مختلطة، وهذا فيما لم يكن نابتاً قبل نزول المطر ، والثاني أن يكون المراد منه الذي نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز، وإنما هو في أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه، فإذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر أي اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز ذلك النبات ، اه .

(٢) قال العيني : قوله يقال الخ ، أشار به إلى قوله تعالى : « آلمر تلك

إلى البعيد، وليس كذلك ههنا إذ الإشارة إلى نفس هذه الآيات القرآنية لا آيات الكتب السماوية الأخر حتى يتحقق معنى البعد ، ومثله فى وضع اللفظة موضع أخرى قوله تعالى : حتى إذا كنتم فالتشبيه إنما هو فى وضع الكلمة مقام أخرى .

قوله : (أحسنوا الحسنى الخ) لما كانت[1] الزيادة تتوقف على تعيين مقدار نفس الأجر المترتب على الإحسان احتيج إلى تعيين ما فى جزاء الحسنى لتصح الزيادة عليه ، فقال مثلها حسنى أى للمحسنين أجر الحسنى مثل الحسنى

آيات الكتاب الحكيم ، وأراد أن تلك ههنا بمعنى هذه، على أن معنى تلك آيات الكتاب هذه أعلام القرآن ، وعلم من هذا أن اسم الإشارة للغائب قد تستعمل للحاضر لنكتة يعرفها من له يد فى العربية ، وقال الزمخشرى : تلك إشارة إلى ما تضمنته السورة من الآيات ، والكتاب السورة وقوله: مثله أى مثل المذكور ووجه المماثلة بينهما هو أن تلك بمعنى هذه، فكذلك قوله بهم بمعنى بكم حيث صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة ، كما أن فى الأول صرف اسم الإشارة عن الغائب إلى الحاضر ، والنكتة فى الثانى المبالغة كأنه بذكرها لهم لغيرهم ولم أر أحداً من الشراح خرج من حق هذا الموضع ، بل منهم من لم يذكره أصلا كما أن أبا ذر لم يذكره فى روايته ، اه .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى شرح هذا الكلام ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح حق التعرض ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن معنى قوله: مثلها حسنى أى مثل الحسنة جزاؤها ، فالمراد بالحسنى الجزاء ، قال الرازى فى تفسيره :يحتاج إلى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة أما اللفظ الأول وهو قوله تعالى : « للذين أحسنوا » فقال ابن عباس : معناه للذين ذكروا كلمة لا إله

وزيادة عليه ، فقوله : حسنى بعد قوله مثلها[1] حسنى إما بيان للضمير المجرور أو تمييز عن نسبة المثل إلى ضميره .

قوله : (يثنون صدورهم شك وامتراء فى الحق) ولا يريد[2] بذلك تفسير الثنى ، بل المراد التنبيه على علة فعلهم هذا حيث كانت باعثة لهم على ارتكابه فإنهم لما ارتابوا فى علمه[3] تعالى وشكوا فيه كان شكهم ذلك سبباً لثنيهم صدورهم ليستخفوا منه ، فالمراد بالحق علمه الثابت المحيط لكل شىء ثم إن الظاهر من

إلا الله ، وقال الأصم : الذين أحسنوا فى كل ما تعبدوا به ، وأما اللفظ الثانى وهو الحسنى فقال ابن الأنبارى تأنيث الأحسن، والعرب توقعها على كل حالة محبوبة ، وقال الزمخشرى : المراد المثوبة الحسنى ، وأما اللفظ الثالث وهو الزيادة فاختلف الناس فى تفسيرها ، انتهى .

(١) هكذا فى الأصل والمراد بقوله : بعد قوله مثلها حسنى ، أى فى آخر قوله مثلها حسنى فإن لفظ حسنى ليس بمكرر بعد قوله مثلها حسنى .

(٢) قال الكرمانى : قوله يثنون من الثنى وهو الشك فى الحق والازورار عنه انتهى . قال العينى : ثنى عنه صدره ، طوى عنه كشحه انتهى . قال صاحب الجمل : قوله يثنون أصله يثنيون لأنه من باب رمى فالمصدر الثنى نقلت ضمة الياء إلى النون قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين فوزنه يفعون لأن الياء المحذوفة هى لام الكلمة ، وقوله : « ليستخفوا منه » متعلق بيثنون، والمعنى أنهم يفعلون ثنى الصدر لهذه العلة ، وقال الحافظ : قوله شك وامتراء هو قول مجاهد أيضاً فى قوله تعالى : « ألا إنهم يثنون صدورهم » قال شك وامتراء فى الحق انتهى .

(٣) وفى تقرير المكى : كان المنافقون يسرون بكلام النفاق فيما بينهم فيقرب صدره إلى صدر الآخر لئلا يطلع الله تعالى بكلامهما فيخبر نبيه

الروايتين أن نزول الآية فى المؤمنين والكافرين كليهما[1] ولا يخفى أن الباعث للمؤمنين على ماذكر فى الرواية هو شدة الخشية ، فلا يرد أنهم كيف جهلوا من صفات الله تعالى ما يجهله المؤمن ، وأيضاً فإن ذلك كان شأن بعضهم لا كلهم

فنزلت « ألا إنهم » انتهى . واختلف المفسرون فى سبب نزول هذه الآية ففى الخازن قال ابن عباس : نزلت فى أخنس بن شريق وكان رجلا حلو الكلام حلو المنظر ، وكان يلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يحب ، وينطوى بقلبه على ما يكره فنزلت : « ألا إنهم يثنون صدورهم » يعنى يخفون ما فى صدورهم من الشحناء والعداوة ، من ثنيت الثوب إذا طويته ، وقال عبد الله بن شداد : نزلت فى بعض المنافقين كان إذا مر برسول الله صلى الله عليه وسلم ثنى صدره وظهره وطأطأ رأسه وغطى وجهه كى لا يراه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال قتادة : كانوا يحنون صدورهم كى لا يسمعوا كتاب الله ، وقيل كان الرجل من الكفار يدخل بيته ويرخى ستره ويحنى ظهره ويتغشى بثوبه ويقول : هل يعلم الله ما فى قلبى ، ومعنى الآية على ما قاله الأزهرى إن الذين أضمروا عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخفى علينا حالهم فى كل حال ، وقد نقل عن ابن عباس غير هذا التفسير ، وهو ما أخرجه البخارى فى أفراده عن محمد بن عياش بن جعفر ، فذكر حديث الباب من أناس يستحيون أن يتخلوا اه .

(١) ففى الجلالين : نزل كما رواه البخارى عن ابن عباس فيمن كان يستحى أن يتخلى أو يجامع فيفضى إلى السماء ، وقيل فى المنافقين : « ألا إنهم يثنون صدورهم » الآية ، قال صاحب الجمل بعد ترجيح نزوله فى المنافقين : ويمكن أن يوجه تنزيلها على القول الأول بجعلها مسوقة للمدح فى حق هؤلاء المسلمين فقوله : « ألا إنهم » أى المسلمين يثنون صدورهم الخ استحياء من كشف عوراتهم وأبدانهم ، وأما على القول الآخر فيكون القصد منه اللوم والذم اه.

قوله : (هو تأكيد التجبر) يعنى (١) أن إيراد المترادفين لإفادة التوكيد
قوله : (حميد مجيد الخ) بياض (٢) فى الأصل

---

(١) أشار بذلك إلى قوله تعالى : « واتبعوا أمر كل جبار عنيد » وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح فقد قال العينى : أشار بأن هذه الألفاظ الثلاثة معناها واحد، وهو تأكيد التجبر، انتهى . ووجه الأوجهية أنه لم يبق فى كلامه فائدة التكرار وعلى ما أفاده الشيخ تظهر فائدته وهو التأكيد، قال صاحب الجمل : العنيد الطاغى المتجاوز فى الظلم من قولهم عند يعند إذا جاء من جانب إلى جانب ، وعند أبى عبيد : العنيد والعنود والعاند والمعاند كله بمعنى المعارض والمخالف ، انتهى .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر واحد ، قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد » أى إن الله هو الذى يستحق الحمد والمجد والمجد الشرف، وقوله كأنه فعيل ليس هذا على الشك حتى قال كأنه فعيل، بل هو على وزن فعيل من صيغة ماجد وحميد بمعنى محمود من حمد على صيغة المجهول ، وقال الطيبى: المجيد مبالغة الماجد من المجد وهو سعة الكرم، وقيل المجيد بمعنى العظيم الرفيع القدر اه . وقال القسطلانى والتعبير بكأن فيه شىء فإنه بوزن فعيل من غير شك ، وقال القشيرى : فهو بمعنى العظيم الرفيع القدر، فهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل معناه الجزيل العطاء فهو فعيل بمعنى فاعل، انتهى . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخارى أشار بلفظ كان إلى الاختلاف فى أنه بمعنى فاعل أو مفعول ، وقال الحافظ قوله : «حميد مجيد» الخ كذا وقع هنا والذى فى كلام أبى عبيدة حميد مجيد أى محمود ماجد، وهذا هو الصواب ، والحميد فعيل من حمد فهو حامد أى يحمد من يطيعه أو هو حميد بمعنى محمود ، والمجيد فعيل من مجد بضم الجيم يمجد كشرف يشرف وأصله الرفعة انتهى .

قوله : (والظهرى ههنا) أى حيث [١] يستعمل فى معنى العون والمدد وليس إشارة إلى ما فى الآية لأنه ليس فيها بالمعنى الذى ذكره بعد قوله ههنا .

قوله : (بمجريها الخ) الظاهر [٢] أن ههنا نسختين وقع بينهما خلط من

---

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى أشار بذلك اللفظ إلى ما فى سورة هود فى قصة شعيب عليه السلام لما قال قومه « ولولا رهطك لرجمناك » « يا قوم أرهطى أعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهرياً » ، أى يقول : لم تلتفتوا إليه ، وما أفاده البخارى فى معناه ظاهر ، وتقدم هذا الكلام فى كتاب الأنبياء فى قصة شعيب ، وتقدم هناك ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام ، ولفظ البخارى فيما تقدم الظهرى أن تاخذ معك دابة أو وعاء تستظهر به ، وليس فيما تقدم لفظة ههنا كما ترى ، ولذا أورد الشراح على لفظة ههنا على البخارى ، قال العينى : إن أراد بقوله ههنا تفسير الظهرى الذى فى القرآن فلا يصح ذلك ، لأن تفسير الظهرى هو الذى ذكره أولا انتهى . وقال القسطلانى حذف ههنا كما لأبى ذر أوجه انتهى . وفى التيسير لفظ ههنا موهم است كه ظهرى در تفسير آية باين معنى است واين باتفاق أهل علم باطل و نادرست ، انتهى . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره غاية توجيه الكلام لتصحيح كلام البخارى ، وفى تقرير المكى : والظهرى ههنا أى فى كلامنا لا فى الآية المذكورة ، وقوله دابة أو وعاء وإنما تكون ظهرياً لأن الوعاء تضعها فى حقيبتك خلفك ، والدابة تعلقها وتربطها بعجز راحلتك فكأن كل واحد منهما خلف ظهرك فكانا ظهرياً انتهى .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تفسير قوله تعالى : « وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها » (الله هى كى نام كى ساتهو هى اسكا چلنا اوراس كاتهيرنا . واختلط كلام الشراح فى شرح هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ

النساخ أحدهما « مجريها ومرسيها » من فعل به ، والثانية « مجراها ومرساها » من فعل به ، فكتب الناسخ متعلق الأول بالثانى وهذا هو الظاهر من بعض حواشى الكتاب ، ولا يبعد أن يقال فى توجيه العبارة المكتوبة ههنا أن المراد بقوله فعل به على زنة المجهول هو الفعل المتعدى لا المجهول ، ولما كان الأصل فى الأفعال هو التعدية صح إرادته بإطلاق المتعدى ، ودلالة المجهول على المتعدى ظاهرة ، فكان المعنى أن قرأ أيضا «مجريها ومرسيها » على زنة الفاعل من الفعل المتعدى وهو الأفعال ، ولا يخفى ما فيه التكلف المستغنى عنه غير أنه أيسر من التغليط .

قدس سره من تصحيح العبارة واضح جداً ، وقال الكرمانى: قوله مجراها بضم الميم مسيرها ،ومرساها موقفها ومحبسها مصدران بمعنى الإجراء والإرساء ، وقرأ: مجراها ومرساها بفتح الميم من الجرى والرسوء ، ومجريها ومرسيها بلفظ الفاعل وهو المراد بقوله من فعل بها بصيغة المعروف وبلفظ المفعول أى مجرى بها انتهى. وقال العينى : فسر قوله مجراها بضم الميم الذى هو قراءة الجمهور بقوله مدفعها وأراد به مسيرها ، وعن ابن عباس مجراها حيث تجرى ، ومرساها حيث ترسو ، وقوله هو مصدر أجريت ، أراد به المصدر الميمى والمصدر على بابه من أجريت إجراء ، قوله :أرسيت حبست اى معنى أرسيت حبست . وقوله : يقرأ مرساها يعنى بفتح الميم وهى قراءة الكوفيين ، قوله : من رست يعنى أن مرساها بفتح الميم مأخوذ من رست أى السفينة إذا ركدت واستقرت وكذلك مجراها بفتح الميم من جرت ، وقوله : ومجريها ومرسيها يعنى تقرأ بضم الميم فيهما والمعنى الله مجريها ومرسيها فالأول من الإجراء ، والثانى من الإرساء، قوله : من فعل بها بصيغة المعلوم والمجهول يرجع إلى القراءتين ، فنى قراءة بفتح الميم بصيغة المعلوم

قوله : (قال قتادة لذو علم عامل بما علم) إنما فسره[1] بذلك لأن غاية العلم

وفى قراءة بلفظ الفاعل بصيغة المجهول انتهى . وقال القسطلانى فى الكلام الأخير : ويقرأ أيضاً (مجريها ومرسيها) بضم الميم وياء ساكنة فيهما بدل الألف مع كسر الراء والسين ، والمعنى الله مجريها ومرسيها وهى مأخوذة (من فعل بها) بكسر ميم من وضم فا فعل مبنياً للمفعول انتهى . ثم لا يذهب عليك أن الموجود فى النسخ الهندية : مجراها موقفها ، وفى الشروح الأربعة : مجراها مدفعها، قال الحافظ : وقع فى بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء، وهو تصحيف لم أره فى شىء من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكاها عن رواية الشيخ أبى الحسن القابسى قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى، والصواب ما فى الأصل بدال ثم فاء ثم عين انتهى . وقال القسطلانى :قوله مدفعها وفى بعض الأصول موقفها بالواو والقاف ، وعزى لرواية القابسى قال الحافظ ابن حجر: وهو تصحيف لم أره فى شىء من النسخ وهو فاسد المعنى انتهى .

(١) أشار بذلك إلى ما فى سورة يوسف من قوله تعالى : « وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ولم يتعرض الشراح لوجه تفسير قتاده بشىء ، وأجاد الشيخ قدس سره فى توجيهه ويؤيده ما سيأتى قريباً من أثر قتادة عن الدر المنثور قال الرازى فى تفسيره : وقوله « وإنه لذو علم لما علمناه » قال الواحدى : يحتمل أن تكون ما مصدرية والهاء عائدة إلى يعقوب وتقدير لذو علم من أجل تعليمنا إياه ، ويمكن ما بمعنى الذى والهاء عائدة إليها والتأويل إنه لذو علم للشىء الذى علمناه يعنى أنه لما علمناه شيئاً حصل له العلم بذلك الشىء، وفى الآية قولان آخران : الأول أن المراد بالعلم الحفظ أى أنه لذو حفظ لما علمناه ، والثانى لذو علم لفوائد ما علمناه وحسن آثاره ، وهو إشارة إلى كونه عاملا بما علمه اهـ .

هو العمل ولأن العلم الخالى عن العمل بمقتضى علمه كلاعلم[1] والمقام مقام تمدح فلا يكون إلا معه . ولأن المذكور بعد قوله: لذو علم هو قوله لما علمنا فلو لم يحمل أحد اللفظين على غير ماحمل عليه الآخر لزم[2] التكرار

قوله : (الذى يلتقى طرفاه) يعنى[3] بها الجانبين الذين على رأسه وهو

---

(١) هكذا فى الأصل، والصواب على الظاهر كلا علم ، وقال السيوطى فى الدر: أخرجه ابن جريج وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن قتادة فى قوله : «وإنه لذو علم لما علمناه » قال إنه لعامل بما علم ومن لا يعمل لا يكون عالماً ا هـ.

(٢) ولذا احتاج المفسرون إلى تأويله كما تقدم من كلام الرازى . وفى الجلالين: قوله «لما علمناه» أى لتعليمنا إياه، قال صاحب الجمل: أشار به إلى أن ما مصدرية ويصح أن تكون موصولة والمعنى إنه لذو علم للشيء الذى علمناه ، والمعنى أنه لما علمناه هذه الأشياء حصل له العلم بتلك الأشياء اهـ . «خازن»، وأنت خبير بأن مجرد حصول العلم بشيء بعد تعليمه تعالى عز اسمه ليس فيه كثير مدح فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(٣) قال الكرمانى : المكوك بفتح الميم وشدة للكاف الأولى هو مكيال فيه ثلاث كيلات ، وقال العينى : أى قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى : « قالوا نفقد صواع الملك » الآية، وروى عن ابن عباس فى قوله صواع الملك قال : كان كهيأة المكوك من فضة يشربون فيه ، وقد كان للعباس مثله فى الجاهلية ، وقال زيد بن زيد: كان كأساً من ذهب، وقال ابن اسحق كان من فضة مرصعة بالجواهر جعلها يوسف عليه السلام مكيالا لايكال بغيرها وكان يشرب فيها وهو بفتح الميم وتشديد الكاف المضمومة وسكون الواو فى آخره كاف أخرى مكيال معروف لأهل العراق فيه ثلاث كيلجات ، وقال ابن الأثير : اسم

متصور[١] إذا أخذ الصواع طويلا ، مثل كاسة بعض الفقراء السائلين على الأبواب .

قوله : (وليس فى كلام العرب) الأترنج أى [٢] المتكا بمعنى الأترج لأن الكلام فيه لا فى الأترنج

للكيال ويختلف فى مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه فى البلاد ، اه مختصراً .

(١) يعنى يظهر صورته بملاحظة الكاسة التى يأخذها الفقراء لاسيما الفقراء الهنود السائلون على الأبواب يعلقونها على أكتافهم جاعليها تحت آباطهم ، وفى تقرير البنجابى قوله: يلتقى طرفاه أى أطرافه، يعنى الذى يكون جوفه والجانب السفلى متسعاً ، والناحية العليا ضيقاً اه .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى دفع مايتوهم من ظاهر كلام البخارى أن الأترنج لا يكون فى كلام العرب ، فنبه الشيخ أن المراد أن تفسير المتكأ بأترنج لا يكون فى كلام العرب ، قال الحافظ : قوله ليس فى كلام العرب يريد أنه ليس فى كلام العرب تفسير لمتكأ بالأترج ، وتعقب الشراح على هذا قال الحافظ : ما نفاه المؤلف تبعاً لأبى عبيدة قد أثبته غيره انتهى . وقال القسطلانى : وتعقب بما فى المحكم حيث قال : المتكأ الأترنج ، ونقله الجوهرى فى صحاحه عن الأخفش، وقال أبو حنيفة الدينورى: بالضم الأترنج وبالفتح السوسن ، وعن أبى على القالى وابن فارس فى مجمله نحوه وعند عبد بن حميد أن ابن عباس كان يقرأ متكا مخففة ويقول هو الأترج انتهى . وفى تقرير المكى قوله المتكأ ،اعلم أن القراءة المتواترة هو المتكأ، وأما المتك بإسكان التاء وعدم الهمزة كما مر عن مجاهد فهى قراءة شاذة، وفسر بالأترنج فقال البخارى :إن هذه

قوله : (فإن كان ثم أترنج فإنه بعد المتكأ) جواب على تقدير تسليم أن يكون المتكأ من كلمات العرب بمعنى الأترنج وحاصله (١) أنا إن سلمنا أن المتكأ معناه الإترنج فإنا نقول لا مخلص من موضع الإتكاء إذ لو كان المعنى

القراءة الشاذة غلط إذ لا معنى للمتك فهو لفظ مهمل ، وتفسيره بالأترنج غلط إذ لم يجىء المتك فى كلام العرب بمعنى الأترنج على أنه لم يكن طعام من ثمة الاترنج بل كان شيئاً آخر مما يقطع بالسكين كاللحم ونحوه ، ولو سلم أنه كان الأترنج فأقول الأترنج يكون بعد المتكأ ، يعنى يتخذ المتكأ أولا ، ثم يقعد الإنسان عليه ثم بعده يأخذ الأترنج بيديه فيقطعه ، وإذا كان الأترنج بعد المتكأ فكان المتكأ سابقا أصلا فما الباعث على تغيير اللفظ إلى المتك الذى يراد به الأترنج الذى هو متأخر عن المتكأ وفرع له مع أنه موهوم لا علم بوجوده ثمة كما مر قوله ، فلما احتج يعنى فلما صاروا محجوجين ، وثبت عليهم أنه المتكأ الذى يكون من النمارق لا الأترنج فروا إلى شر من الأول فقالوا: المتك ههنا بمعنى طرف البظر وقد وجد المتك بمعنى طرف البظر فى كلام العرب ، قال قدس سره : ويمكن إصلاح هذا بأن يقال المراد بالمتك ما يستقر عليه المتك يعنى طرف البظر وهو المتكأ بعينه ، فكان مجازاً من قبيل ذكر الحال إرادة المحل ، وكان مآل القراءتين إلى معنى واحد وهذا جيد اه .

(١) قلت : وحاصله على ما نقله الحافظ عن الكرمانى إذ قال : قال الكرمانى أراد البخارى أن المتكأ فى قوله «وأعدت لهن متكأ» اسم مفعول من الاتكاء وليس هو متكأ بمعنى الأترج ولا بمعنى طرف البظر ، فجاء فيها بعبارات معجرفة كذا قال فوقع فى أشد مما نكره فإنها إساءة على مثل هذا الإمام الذى لا يليق لمن يتصدى لشرح كلامه اه .

أن امرأة العزيز آتتهن أترجاً، فإنما آتتهن بعد[1] الاتكاء ، فلا ينبغى أن يعدل عن لفظ الاتكاء إذ لا محيص عنه لكونه لازماً على تقدير، فينبغى أن يقال إنه متكأ مشدة التاء بمعنى موضع الاتكاء ، ومما ينبغى أن يعلم أنهم أرادوا بقوله إنما هو المتك ساكنة التاء بإرادة معنى البظر هو الذى أراده المؤلف بلفظ المتكأ ، وإنما الفرق فى اللفظ فإن المؤلف أخذ اللفظ على وزن المفعول من التفعيل ، وهؤلاء على حذف المضاف يعنى موضع وضع البظر وهو المجلس والوسادة وأياً ماكان[2] أو على أنه من إطلاق الحال وإرادة المحل .

---

(١) قال القسطلانى : قوله فإن كان ثم أترج فإنه بعد اتكاء قيل المتكأ طعام يحز حزاً ،وقال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن وقتادة ومجاهد: متكأ طعاماً سماه متكأ لأن أهل الطعام إذا جلسوا يتكئون على الوسائد فسمى الطعام متكأ على الاستعارة ،وقيل المتكأ طعام يحتاج إلى أن يقطع بالسكين، لأنه متى كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتكأ عليه عند القطع وقد علم مما مر أن المتك المخفف يكون بمعنى الأترج وطرف البظر ، وأن المشدد ما يتكأ عليه من وسادة وحينئذ فلا تعارض بين النقلين اه . قال الحافظ : المتكأ بضم أوله وسكون ثانيه وبالتنوين على المفعولية هو الذى فسره مجاهد وغيره بالأترنج، وهى قراءة ، وأما القراءة المشهورة فهو مايتكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الأكابر عند الضيافة، وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض، وقد روى عن مجاهد أنه قال: من قرأها مثقلة قال الطعام ، ومن قرأ مخففة قال الأترج ثم لا مانع أن يكون المتكأ مشتركا بين الأترج وطرف البظر والبظر بفتح الموحدة وسكون الظاء المشالة موضع الختان من المرأة انتهى .

(٢) قوله أياًما كان عطف على المجلس أى المجلس كان، أو الوسادة أو غيرهما، وقوله:

قوله : (تفتؤ لا تزال) يعنى [١] أن كلمة لا ههنا مقدرة .

قوله : (قالت هيت لك) قرأه [٢] ابن مسعود رضى الله عنه بضم التاء ، والآخرون بفتحها وعليه مدار اعتراض أبى وائل، وكذلك اختلف ابن مسعود

أو على أنه عطف على قوله: على حذف المضاف ، فلا سقوط فى الكلام على الظاهر كما يتوهم، ثم قول البخارى وأبطل الذى قال الخ فسره القسطلانى بقوله: (وأبطل) قول (الذى قال) إن المتكأ هو الأترج الخ وهذا أخذه من كلام أبى عبيدة ولفظه : وزعم قوم أنه الترنج وهذا أبطل باطل فى الأرض انتهى . وزاد الحافظ فى كلام أبى عبيدة إذ قال: زعم قوم أنه أترنج وهذا البطل باطل فى الأرض ، ولكن عسى أن يكون مع المتكأ ترنج يأكلونه ، ويقال : ألق له متكأ يجلس عليه انتهى .

(١) أشار البخارى بذلك إلى ما فى سورة يوسف « قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً» الآية، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « تفتؤ تذكر يوسف » أى لا تزال تذكره ، وروى الطبرى عن مجاهد تفتؤ أى لا تفتر عن حبه وقيل معنى تفتأ تزال لحذف حرف النفى اه ، وهكذا قال الكرمانى والعينى : حذف حرف النفى، وهكذا فى الجلالين : قالوا تالله لا تفتؤ تزال ، قال صاحب الجمل : إنما قدر الشارح أداة النفى لأن القسم المثبت لا يجاب إلا بفعل مؤكد بالنون أو اللام أو بهما ، فلما رأينا الجواب ههنا خاليا منهما علمنا أن القسم على النفى : أى أن جوابه منفى لا مثبت ، فلذلك قدر النفى إلى آخر ما بسطه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، واختلفت الروايات عن ابن مسعود فى قراءته بالضم أو الفتح كما ذكرها الحافظان: ابن حجر والعينى، وما سيأتى عن الكرمانى فى قوله : «بل عجبت » يؤيد قول الشيخ، وقد بسط القسطلانى الكلام

مع الجمهور في قوله: بل عجبت[1] ولذلك أورده المؤلف ههنا تنظيراً للاختلاف .

في قراءات لفظ هيت، فذكر تسع قراءات، أربعة منها شاذة، وخمسة معروفة، وهي: هيت ، هيت ، هئت ، هئت ، هيت ، وفي الجلالين : « وقالت هيت لك » واللام للتبيين، قال صاحب الجمل بعد ذكر اختلاف القراءات في هذا اللفظ : فالقراءات السبعية سبعة، وهذه كلها لغات في هذه الكلمة وهي في كلها اسم فعل بمعنى هلم أي أقبل وتعال، وقوله اللام للتبيين أي تبيين المفعول أي المخاطب ، فكأنها تقول الكلام معك والخطاب لك ، وفي السمين : ولك متعلق بمحذوف كأنها قالت : أقول لك أو الخطاب لك ، انتهى .

(١) قال الكرماني : قوله بل عجبت بالضم كان شريح القاضي يقرأ بالفتح ويقول: إن الله تعالى لا يعجب من شيء وإنما يعجب من لا يعلم، فقال إبراهيم النخعي إن شريحاً يعجبه علمه، وإن عبد الله بن مسعود كان يقرأ بالضم ، فإن قلت هذه في سورة الصافات فلم ذكرها ههنا؟ قلت: لبيان أن ابن مسعود يقرأه مضموماً كما يقرأ هيت مضموماً انتهى . ولا يذهب عليك أنه يشكل مناسبة الحديث الوارد في هذا الباب ، وقال القسطلاني تبعاً للعيني :ووجه المناسبة بين الحديث والترجمة في قوله : فجاء أبو سفيان فقال: يا محمد جئت تأمر بصلة الرحم ، وإن قومك قد هلكوا فادع الله فدعا ففيه أنه عفا عن قومه كما عفا يوسف عليه السلام عن امرأة العزيز ، انتهى. وحكى الحافظ في الفتح عن أبي الأصبغ عيسى بن سهل مناسبة نادرة بعيدة بين القصتين ، قصة يوسف عليه السلام مع إخوته ، وقصة النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه ، فللمناسبة بين القصتين ذكر قصته صلى الله عليه وسلم مع قومه في باب قصة يوسف مع قومه .

(فكذلك يميز الحق من الباطل) فيكون للباطل [١] غوغاء كغليان القدر ثم ينفى كأنه لم يكن شيئا مذكوراً

قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) فيه تقديم وتأخير يعنى [٢] بحسب الظاهر ، وليس ترتيب القراءة والاستعاذة على حسب ما ذكر فى الآية ،

---

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بهذه اللغات إلى ما فى سورة الرعد من قوله تعالى : «ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل ،فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال» الآية،قال العينى: قوله فكذلك يميز الحق من الباطل فى الحقيقة إشارة إلى قوله تعالى فى أثناء الآيات المذكورة: «كذلك يضرب الله الحق والباطل» وأوضح ذلك بقوله: «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض» ومعنى قول البخارى : فكذلك أى فكما ميز الله الزبد الذى يبقى من الذى لا يبقى،ميز الحق الذى يبقى ويستمر من الباطل الذى لا أصل له ولا يبقى انتهى . قال :وذلك أن هذا الكلام ضربه للحق وأهله الشامل للقرآن وغيره ، والباطل وحزبه فقوله : «أنزل من السماء ماء» مثل للقرآن والأودية مثل للقلوب ، أى أنزل القرآن فاحتملت منه القلوب على قدر اليقين ، فالقلب الذى يأخذ منه ما ينتفع به فيحفظه ويتدبره، تظهر عليه ثمرته ولا يخفى أن بين القلوب فى ذلك تفاوتاً عظيماً، وقوله : «وأما الزبد» فهو مثل الباطل فى قلة نفعه وسرعة زواله انتهى. وما مثل الشيخ قدس سره زبد المتاع الموقد على النار بغوغاء الباطل تشبيه لطيف فى تصوتهما أولا وفنائهما آخراً .

(٢) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين قول الإمام البخارى وبين الجمهور إذ قالوا: إن معنى قوله إذا قرأت أردت القراءة قال الحافظ: قوله وقال غيره، المراد بالغير أبو عبيدة فإن هذا كلامه بعينه،وقرره غيره فقال: «إذا» وصلة بين الكلامين

بل الاستعاذة مقدمة على القراءة، وعلى هذا فلا تنافى بين تأويله وتأويل الجمهور أن المراد بالقراءة إرادتها، بل معناهما واحد، لأن كلام المؤلف غير آب عنه .

قوله : (شاكلته نيته) وليس[١] هذا للفظ من تلك السورة. ولعل الوجه فى إيراده ههنا التنبيه على أن قصده فى القراءة لا ينبغى أن يكون إلا الله وعلى

والتقدير فإذا أخذت فى القراءة فاستعذ ، وقيل هو على أصله، لكن فيه إضمار، أى إذا أردت القراءة لأن الفعل يوجد عند القصد من غير فاصل ، وقد أخذ بظاهر الآية ابن سيرين ، ونقل عن أبى هريرة وعن مالك، وهو مذهب حمزة الزيات ، فكانوا يستعيذون بعد القراءة وبه قال داود الظاهرى انتهى . وفى الجلالين : قوله إذا قرأت القرآن أى أردت قرائته، وفى الجمل: هذا على مذهب الأكثرين من الفقهاء والمحدثين من أن الاستعاذة تطلب قبل القراءة ، وذهب جماعة من الصحابة والتابعين، وعليه مالك وجماعة وداود الظاهرى إلى الاستعاذة بعد القراءة تمسكا بظاهر الآية، ووجه ما قاله الجمهور أن تقديم الاستعاذة على على القراءة لتذهب الوسوسة عنه أولى من تأخيرها عن وقت الحاجة إليها ووجه مقابله أن القارىء يستحق ثواباً عظيماً ، وربما حصلت الوسوسة فى قلبه فالاستعاذة بعد القراءة تدفع الوساوس انتهى مختصراً .

(١) بل هذا اللفظ وارد فى سورة بنى اسرائيل فى قوله عز اسمه : « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤساً. قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » وذكره الإمام البخارى فى باب قوله تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم » وذكر فيه قوله شاكلته ناحيته، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: وفيما سيأتى الناحية ، ولم يذكر هذا اللفظ الكرمانى فى سورة النحل ، نعم ذكره فى سورة بنى اسرائيل بلفظ «شاكلته» ناحيته وهى من شكله ، وتبعه العينى فى عدم ذكره ههنا ، وذكره فى بنى إسرائيل ، إلا أنه

هذا فالمناسب فى ترجمة الشاكلة ههنا هى النية وفيما سيأتى(١) الناحية ليفيد فائدة بعد فائدة ، والمناسب على هذا الوجه ههنا نسخة نيته لا ناحيته ، فافهم .

قال شاكلته ناحيته وهى من شكلته ، أى الشاكلة مشتقة من شكلته إذا قيدته ، ويروى من شكلته بالفتح بمعنى المثل ، وبالكسر بمعنى الدن انتهى . وذكره الحافظ فى الموضعين ، وذكره فى سورة النحل بلفظ شاكلته ناحيته ، وقال : كذا وقع ههنا وإنما هو فى السورة التى تليها ، وقد أعاده فيها ، ووقع فى رواية أبى ذر عن الحموى نيته بدل ناحيته وسيأتى الكلام عليها هناك ، وقال فى سورة بنى إسرائيل شاكلته ناحيته ، وهى من شكلته ، وصله الطبرى عن ابن عباس وعن مجاهد قال على طبيعته وعلى حدته ، وعن قتادة قال على ناحيته وعلى ما ينوى ، وقال أبو عبيدة على ناحيته وخلقته ، ومنها قولهم هذا من شكل هذا ، انتهى مختصراً . وتبعه القسطلانى فذكره ههنا فقال (شاكلته) فى سورة الإسراء أى على (ناحيته) ولأبى ذر عن الحموى نيته بدل ناحيته أى التى تشاكل حاله فى الهدى والضلال وذكر هذا ههنا لعله من ناسخ انتهى . وقال فى سورة الإسراء شاكلته قال ابن عباس أى على ناحيته ، وزاد أبو عبيدة وخليقته وهى مشتقة من شكاله بفتح الشين وهو المثل ولأبى ذر من شكلته إذا قيدته ، قال فى الدر : والشاكلة أحسن ما قيل فيها ما قاله فى الكشاف ، إنها مذهبه الذى يشاكل حاله فى الهدى والضلالة ، قال الراغب : على شاكلته أى سجيته التى قيدته ، من شكلت الدابة وذلك أن سلطان السجية على الإنسان قاهر انتهى . قلت وأصل كلام الراغب : المشاكلة فى الهيئة والصورة والند فى الجنسية ، والشبه فى الكيفية ، قال تعالى : « وآخر من شكله أزواج » أى مثله فى الهيئة وتعاطى الفعل ، وأصل المشاكلة من الشكل أى تقييد الدابة ، يقال: شكلت الدابة ، والشكال ما يقيد به ، وقوله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » فذكر ما ذكره القسطلانى .

(١) أى فى سورة بنى إسرائيل كما تقدم قريباً أن هذا اللفظ من سورة

قوله : (السكر ما حرم من ثمرتها) ولا يبعد[١] أن يقال : إن الامتنان بما لم يسكر منها، ولا شك فى جواز القدر الذى لا يسكر منها، فصح للامتنان، أو يقال إن الآية مكية[٢] وتحريم المحرمات منها مدنى، فصح الامتنان وقت إنزال الآية

بنى إسرائيل، وذكره البخارى فى محله أيضاً وفسره هناك بقوله ناحيته ولم يوجد هناك نسخة أخرى بخلاف ما ههنا من النسختين : ناحيته و نيته .

(١) أشار الإمام البخارى رحمه الله تعالى بقوله: السكر الخ إلى ما فى سورة النحل من قوله عز وجل : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً » ، قال الحافظ :قوله السكر ما حرم الخ وصله الطبرى بأسانيد من طريق عمرو بن سيفان عن ابن عباس مثله وإسناده صحيح ومن طريق سعيد بن جبير عنه قال : الرزق الحسن الحلال ، والسكر الحرام ، ومن طريق سعيد بن جبير ومجاهد مثله. وزاد أن ذلك كان قبل تحريم الخمر، وهو كذلك ،لأن سورة النحل مكية، ومن طريق قتادة السكر خمر الأعاجم، ومن طريق الشعبى، وقيل له فى قوله: «تتخذون منه سكراً» هو هذا الذى تصنع النبط قال :لا ،هذا خمر، وإنما السكر نقيع الزبيب ، والرزق الحسن التمر والعنب ، واختار الطبرى هذا القول وانتصرله انتهى مختصراً. وإلى هذين القولين أشار الشيخ قدس سره فى تقريره وهذا أوجه مما قاله القسطلانى : الآية ،إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلا فجامعة بين العتاب والمنة، انتهى وفى الجلالين: وهذا قبل تحريمها، وفى الجمل قوله: وهذا أى الامتنان بأخذ السكر منها المقتضى لحله إذ الامتنان بالشىء يقتضى حله ، وفى الكرخى: وهذا قبل تحريمها جزم به اعتماداً على قولهم فى السورة إنها مكية إلا ثلاث آيات من آخرها ، والمائدة مدنية وتحريم الخمر فيها ، وهى آخر القرآن نزولا كما ثبت فى الحديث .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ والجمل ، وقال صاحب الجمل فى سورة

قوله : (ما علوا) مفعول(١) لقوله يدمروا .

البقرة ، وجملة القول فى الخمر : أن الله عز وجل أنزل فى الخمر أربع آيات نزل بمكة « ومن ثمرات النخيل والأعناب » الآية، فكان المسلمون يشربونها ثم نزل بالمدينة فى جواب عمر ومعاذ « يسألونك عن الخمر والميسر » الآية، فتركها قوم لقوله : « فيهما إثم كبير » وشربها قوم لقوله : « ومنافع للناس » ثم إن عبد الرحمن بن عوف صنع طعاماً ودعا إليه ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأطعمهم وسقاهم الخمر ، وحضرت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلى بهم فقرأ « قل يا أيها الكافرون . أعبد ما تعبدون بحذف حرف « لا » إلى آخر السورة فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة » الآية . فحرم الله السكر فى أوقات الصلاة ، ثم إن عتبان بن مالك صنع طعاماً ودعا جماعة ، فلما سكروا منها تخاصموا وتضاربوا وأنشد بعضهم قصيدة فيها فخر قومه وهجاء الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لحى بعير فضرب به رأس سعد فشجه موضحة ، فشكى سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصارى ، فقال عمر رضى الله عنه اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً فأنزل الله تعالى الآية التى فى المائدة « إنما الخمر والميسر » إلى قوله : « فهل أنتم منتهون !!؟ » فقال عمر رضى الله عنه : انتهينا يا رب ، وذلك بعد غزوة الأحزاب بأيام اه مختصراً بتغيير .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى سورة بنى إسرائيل من قوله عز اسمه : « فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا » وفسر البخارى قوله ليتبروا بقوله: يدمروا فنبه الشيخ بأن قوله ما علوا مفعول لقوله يتبروا المفسر بقوله يدمروا ، وفى الجلالين قوله : (وليتبروا) يهلكوا (ما علوا) غلبوا عليه (يدمروا) هلاكاً ، وفى الجمل: قوله ما علوا مفعول به لقوله يتبروا ، و « ما » عبارة عن البلاد أى ليتبروا

قوله : (وقيل القابلة) وليس[1] المراد أنه قيل ذلك فى تفسير الآية، بل المعنى أنه يقال لأجل هذا المعنى للقابلة قابلة أيضاً .

البلاد التى علوا عليها ، اه . وقال العينى : فسر قوله : « وليتبروا » بقوله : يدمروا من التدمير وهو الإهلاك من الدمار وهو : الهلاك وقوله : ما علوا أى ما غلبوا عليه من بلادكم ، والجلة فى محل النصب ، لأنها مفعول ليتبروا قال الزجاج : كل شىء كسرته فقد تبرته ، وقال الراغب : التدمير إدخال الهلاك على الشىء اه .

(١) قال الله عز اسمه فى سورة بنى إسرائيل: « ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً. وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض » إلى قوله « أو تأتى بالله والملائكة قبيلا » وفى الجلالين : أى مقابلةوعياناً حراثهم اه . وفسره البخارى بقوله معاينة ومقابلة،قال الحافظ:قال أبو عبيدة : مجازة مقابلة اه . ثم قال البخارى وقيل القابلة ويتوهم منه أن هذا أيضاً قول فى تفسير الآية فدفعه الشيخ قدس سره أنه ليس كذلك ، بل ذكره لمناسبة المقابلة. لأنها تسمى بالقابلة لكونها مقابلة الفرج عند الولادة، قال العينى: قوله وقيل القابلة أراد أنه قيل للمرأة التى تتلقى الولد عند الولادة قابلة لأنها مقابلتها ، أى مقابلة المرأة التى تولدها ، وقوله : تقبل ولدها أى تتلقاه عند الولادة ، يقال قبلت القابلة المرأة تقبلها قبالة بالكسر أى تلقته عند الولادة ، وقال ابن التين: ضبطه بعضهم بتقبل ولدها بضم الموحدة،وليس ببين،قلت:تقبل بالفتح هو البين، لأنه من باب علم، وقد يظن أن تقبل ولدها من التقبيل، وليس بظاهر اه . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله مبنى على ما هو المصحح الموجود الآن فى التقرير من لفظ ، لأجل هذا يقال للقابلة قابلة أيضاً وهو مؤدى كلام العينى كما تقدم مفصلا ، ومعناه ظاهر وهو أن القبيل بمعنى المعاينة ، والمقابلة ولهذا المعنى يقال للقابلة أيضاً قابلة، لكن كان فى أصل مسودة التقرير لأجل هذا

قوله : (ثمر ذهب وفضة) لأن الحجرين(١) حاصل الثمار .

المعنى للقابلة القبيل أيضاً ، فضبب والدى المرحوم نور الله مرقده على لفظ القبيل وكتب بدله بخطه لفظ القابلة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن ما كان فى الأصل من لفظ القبيل هو أيضاً صحيح ؛ بل وجيه ، وعلى هذا يكون مراد البخارى أن القبيل فى الآية بمعنى المقابلة ، لكن لفظ القبيل يأتى بمعنى القابلة أيضاً وإن لم يكن مراداً ههنا ، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره الحافظ وتبعه القسطلانى من قول الأعشى ع :

* كصرخة حبلى بشرتها قبيلها *

أى قابلتها انتهى . وقال المجد فى معانى القابلة : المرأة التى تأخذ الولد عند الولادة ، كالقبول والقبيل انتهى . وفى لسان العرب القبيل والقبول القابلة قال الأعشى :

أصالحكم حتى تبوء بمثلها كصرخة حبلى أسلمتها قبيلها اه .

وعلى هذا فيكون معنى قول البخارى : إن قبيلا معناه معاينة ومقابلة ، ويطلق على القابلة أيضاً لأنها مقابلتها .

(١) وهو مؤدى كلام الراغب إذ قال : الثمر هو الثمار . وقيل هو جمعه ويكنى به عن المال المستفاد ، وعلى ذلك حمل ابن عباس : «وكان له ثمر» ويقال ثمر الله ماله اه . وقال أيضاً : الثمر اسم لكل ما يتطعم من أعمال الشجر ، الواحدة ثمرة والجمع ثمار وثمرات ثم بسط الآيات الدالة على هذا المعنى ، وحكى الحافظ فى الفتح عن مجاهد قال : ما كان فى القرآن ثمر بالضم فهو المال ، وما كان بالفتح فهو النبات اه . والحاصل أنه قال عز اسمه فى سورة الكهف « وفجرنا خلالهما نهراً وكان له ثمر » قال صاحب الجلالين : بفتح الثاء والميم وبضمهما وبضم الأول وسكون الثانى وهو جمع ثمرة ، كشجرة وشجر وخشبة وخشب وبدنة وبدن اه . وفى الجمل : القراءات الثلاثة السبعية ، وقوله وهو جمع ثمرة

قوله : (بعثناهم أحييناهم) يعنى[1] بذلك أن البعث ههنا ليس هو البعث بعد الموت ، بل المراد إحياءهم من منامهم الذى كانوا فيه .

قوله : (سرادقها) مثل السرادق يعنى[2] بذلك أن إطلاق السرادق ههنا

أى على كل واحد من الأوجه الثلاثة ، فالمفرد لا يختلف حاله ا ه . وحاصل كلام الشراح الاختلاف فى المعنيين ، قال الكرمانى قوله : (وكان له ثمر) أى ذهب وفضة ، وقيل هو جمع الثمر أى الذى للشجر اه . وفى المدارك : (وكان له) أى لصاحب الجنتين ثمر : أنواع من المال من ثمر ماله إذ أكثره ، أى كانت له إلى الجنتين الموصوفتين الأموال الكثيرة من الذهب والفضة وغيرهما اه .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى قصة أصحاب الكهف « فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا . ثم بعثناهم لنعلم» الآية وفسر الإمام البخارى قوله: « بعثناهم » بقوله أحييناهم ، قال الحافظ : قوله أحييناهم هو قول أبى عبيدة ، وروى عبد الرزاق من طريق عكرمة قال : كان أصحاب الكهف أولاد ملوك اعتزلوا قومهم فى الكهف ، فاختلفوا فى بعث الروح والجسد، فقال قائل : تبعث الروح فقط وأما الجسد فتأكله الأرض ، فأماتهم الله فأحياهم اه . وقال العينى: أشار به إلى قوله تعالى : « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين» الآية ، وإلى قوله تعالى أيضاً « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا » الآية ، وفى التفسير قوله ثم بعثناهم: يعنى من نومهم اه . وقال القسطلانى : أحييناهم والمراد أيقظناهم من نومهم إذ النوم أخو الموت اه . وفسره المفسرون فى كلا الموضعين بقولهم أيقظناهم ، وهو الظاهر لقوله تعالى « وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود» وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله المراد إحياؤهم من منامهم .

(٢) أشار بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله عز وجل « إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها» الآية . قال صاحب الجلالين : قوله «سرادقها»

مجاز عن السور والجدار لجامع الإحاطة ، لأن السرادق إذا حمل على حقيقته لم يمنع عن أن ينفذ الحر منه ، وأيضاً فإن الروايات مصرحة[١] بأن عرض أسوار الجحيم وسائر طبقاتها أكثر أن يعبر عنها بالسرادق .

قال : (ذكر الناس يوما) فاعل قال هو النبي صلى الله عليه وسلم أو الراوى ، ثم [٢] المراد بقول موسى فى جواب السائل: هل فى الأرض أحد أعلم؟ لا ، هو نفى وجود الأعلم فى ظنه لا بحسب نفس الأمر ، فلا يكون ذلك مخالفاً لما

ما أحاط بها ، وفى الجمل : السرادق قيل ما أحاط بشىء كالمضرب والخباء ، قيل للحائط المشتمل على شىء سرادق ، وقيل هو الحجرة تكون حول الفسطاط ، وقيل: هو ما يمد على صحن الدار ، وقيل: كل بيت من كرسف فهو سرادق ، قال الراغب : السرادق فارسى معرب اه . وقال الحافظ : قوله «سرادقها» الخ هو قول أبى عبيدة ، لكنه تصرف فيه ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : «أحاط بهم سرادقها» كسرادق الفسطاط وهى الحجرة التى تطوف بالفسطاط ، وروى عن ابن عباس قال : سرادقها حائط من نار اه . وقال الراغب : بيت مسردق مجعول على هيئة السرادق اه .

(١) قال العينى : وفى التفسير عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «سرادق النار أربع جدر كثف كل واحدة مسيرة أربعين سنة» ، وعن ابن عباس : السرادق حائط من نار . انتهى قلت : عزا السيوطى فى الدر حديث أبى سعيد الخدرى إلى أحمد والترمذى وابن حبان والحاكم وغيرهم .

(٢) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب العلم فى باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم؟ الخ وفى كتاب الأنبياء فى باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام وميل الشيخ قدس سره فى المواضع الثلاثة بمعنى ههنا ، وفى

ورد فى سائر الروايات أنه سأله: هل تعلم أحداً أعلم؟ فإن السؤال والجواب كليهما
بحسب اعتقاد المجيب وعلمه سواء صرح بعلمه أو لا، فلا فرق بين قوله: هل تعلم
أحداً أعلم منك؟ وبين قوله: هل أحداً أعلم علم منك؟ وكذلك بين جوابيهما .

(ثم ذبحه بالسكين) ولايخالف[1] هذا سائر الروايات الأخر التى صرح
فيها بأنه اقتلعه، إذ يمكن أن يكون قطعه قليلا ثم اقتلعه ليتفصم ما بقى منه
متعلقاً بجسده .

الموضعين المتقدمين إلى نفى الوجود برأسه لا نفى وجود العلم كما يظهر
من التأمل فى كلامه فى المواضع الثلاثة . وما أفاده الشيخ قدس سره من
الاحتمالين فى مرجع ضمير، قال محتملان، والظاهر من سياق الروايات هو
الأول، وفيه احتمال ثالث، وهو أن يكون مرجع الضمير موسى عليه السلام،
وقوله: ذكر الناس جملة حالية بحذف الواو ومقولة قال ما سيأتى من قوله «لا»،
ويؤيده ما تقدم من السياق فى كتاب الشروط بلفظ قال: قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم: قال «موسى رسول الله» فذكر الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من سياق الروايات كلها أن قوله موسى
رسول الله موصوف وصفة ، وجزم القسطلانى فى كتاب الشروط بأنه
مبتدأ وخبر .

(١٠) وبذلك جمع عامة الشراح بين تلك الروايات المختلفة ، فقد قال
العينى قوله : ثم ذبحه بالسكين ، فإن قلت : قال أولا فقتله ، ثم قال فذبحه ، وفى
رواية سفيان فاقتلعه بيده ، قلت :لا منافاة بينها، لأنه لعله قطع بعضه بالسكين ،
ثم قلع الباقى والقتل يشملها اه . وزاد الكرمانى : أو نزع أعصابه وعروقه
من مكانها ثم ذبحه قطعاً اه . وزاد الحافظ برواية الطبرى : فأخذ صخرة فثلغ

قوله : (لو شئت لاتخذت الخ) ولا يتوهم[1] أن موسى كيف قصد أخذ الأجر على هذا الفعل القليل؟ وهو إشارة باليد ، وأنه لوأخذ منهم شيئاً عليه لما أغنام،فكانوا ثلاثةلقلته.لأنا[2] نقول:إنه عليه الصلاة والسلام قصد بذلك

رأسه، ثم قال: والأول أصح ويمكن أن يكون ضرب رأسه بالصخرة ثم ذبحه وقطع رأسه انتهى . وأشار بقوله الأول إلى رواية الذبح بالسكين ، وقال صاحب الجلالين : فقتله بأن ذبحه بالسكين مضطجعاً ، أو اقتلع رأسه بيده ، أو ضرب رأسه بالجدار أقوال انتهى . ولم يتكلم صاحب الجمل على ذلك بشيء ، وقال ابن كثير : روى أنه احتز رأسه، وقيل رضخه بحجر،وفى رواية اقتلعه بيده ، والله اعلم ، انتهى ولم يرجح شيئاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره الكلام فى هذا المقام وكان حقه نور الله مرقده أن يتكلم فى أمثال هذه المواضع، ولم يتعرض لتلك الأمور الشراح،لأن هذه الأمور المتعلقة بكلام شيوخ الصوفية ، جديرة بأحوالهم ، والقطب الكنكوهى قدس الله سره لما كان إماماً ومقداماً فى هذا الأمر الجليل تكلم فى هذا الأمر الجليل بما هو جدير بشأنه المنيع ، وما أفاده أن موسى كيف قصد أخذ الأجر الخ ظاهر عرفاً وعادة ، فإن العادة جارية بالأجر القليل فى مثل هذا العمل اليسير ، والعبرة بالعرف والعادة معروفة عند الفقهاء ، ففى عقود رسم المفتى لابن عابدين :

والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

وقد ذكره صاحب البدائع فى عدة فروع من الإجارة .

(٢) ففى حاشية النسخة الهندية فى باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً إلخ ، قال المهلب : إنما جاز الاستئجار عليه بقول موسى عليه

أنك لو شئت لكلمت بهم فى إجارة إقامة الجدار وتسويتها ، ولاشك أنهم إذا استأجروه لإقامته لجعلوا له على عمله هذا قدراً معلوماً من الأجر معتداً به ، فإذا استقر الأمر أقام[1] بالإشارة فحسب ليكون ذلك سبباً لغدائهم وطعامهم، لا يقال: إن موسى لم يصبر على الجوع وتبادر إلى الأسباب واستغنى عنه الخضر وكان موسى أفضل منه من غير شك ، لأنا نقول التوكل هو ترك الاعتماد لا ترك[2] الأسباب ، فإن موسى وإن نظر إلى الأسباب إلا أنه لم يعتمد عليه ،

السلام « لو شئت لاتخذت عليه أجراً » والأجر لا يؤخذ إلا على عمل معلوم وإنما يكون له الأجر لو عامله عليه قبل عمله ، وأما بعد أن أقامه بغير إذن صاحبه ، فلا يجبر صاحبه على غرم شيء هكذا فى العينى ، انتهى .

(١) كما هو المعروف فى الروايات ، وقال البغوى فى المعالم : قوله فأقامه أى سواه ، وروى عن أبى بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال : «...» الخضر بيده فأقامه وقال سعيد بن جبير : مسح الجدار بيده فاستقام، وروى عن ابن عباس هدمه ثم قعد يبنيه ، وقال السدى بل طيناً وجعل يبنى الحائط انتهى والروايات الصحيحة تؤيد الأول فقد تقدم فى باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم الخ ولفظه قال سعيد بيده هكذا ورفع يده فاستقام ، وفى كتاب الأنبياء فى باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام فأقامه مائلا « وأومأ بيده هكذا » وأشار سفيان كأنه يمسح شيئاً إلى فوق .

(٢) وهذا معروف عند مشايخ السلوك ، وقد بسط الكلام فى باب التوكل الإمام الغزالى كما هو دأبه ، وقال قد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالخرقة الملقاة ، وهذا ظن الجهال، فإن ذلك حرام فى الشرع، ثم بسط الكلام على الأسباب المقطوعة

فكان توكل موسى أكثر من توكل خضر، لترك الأسباب أصلا، وكان توكل

والمظنونة والموهونة دبسط الكلام على درجاتها وقال فى بحث توكل المكتسب : إن كان هذا المكتسب مكتسباً لعياله أو ليفرق على المساكين ، فهو ببدنه مكتسب ، وهو بقلبه عنه منقطع ، فحالي هذا أشرف من حال القاعد فى بيته ، والدليل على أن الكسب لا ينافى حال التوكل إذا روعيت فيه الشروط وإنضاف إليه الحال ، والمعرفة أن الصديق رضى الله تعالى عنه لما بويع بالخلافة أصبح آخذاً لأثواب تحت حضنه ودخل السوق ينادى، حتى كره المسلمون فذكر من قصته فى تقرر الوظيفة إلى أن قال : ويستحيل ان يقال: لم يكن الصديق فى مقام التوكل، فمن أولى بهذا المقام منه؟ فدل على أنه كان متوكلا لا باعتبار ترك الكسب والسعى ، بل باعتبار قطع الإلتفات إلى قوته وكفايته والعلم بأن الله هو ميسر الاكتساب ومدبر الأسباب وبشروط كان يراعيها فى طريق الكسب من الاكتفاء بقدر الحاجة من غير استكثار وتفاخر وادخار ومن غير أن يكون درهمه أحب إليه من درهم غيره، فمن دخل السوق ودرهمه أحب إليه من درهم غيره فهو حريص على الدنيا ومحب لها، ولا يصح التوكل إلا مع الزهد فى الدنيا، نعم يصح الزهد دون التوكل، فإن التوكل مقام وراء الزهد، وقال أبو جعفر الحداد وهو شيخ الجنيد رحمهما الله ـ وكان من المتوكلين ـ أخفيت التوكل عشرين سنة وما فارقت السوق ، كنت أكتسب فى كل يوم ديناراً ولا أبيت منه دانقاً ، ولا أستريح منه إلى قيراط أدخل به الحمام، بل أخرجه قبل الليل انتهى . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى رسالته الدر الثمين التى ذكر فيها المنامات النبوية صلى الله عليه وسلم فقال : سألته صلى الله عليه وسلم عن التسبب وتركه أيهما أحسن لى ؟ ففاض منه على روحى فيض برد بسببه قلبي عن الأسباب والأولاد ، ثم انكشف الأمر بعد ساعة فرأيت

موسى مع مباشرة الأسباب، وهذا على مراتبه، وأيضاً فإن[1] الخضر لكشفه كان ينظر إلى مطعمه وموضع غدائه أين هو؟ فلم يفزع إليه، وكان موسى نبي الله لا ينظر إليه فكان أمره خفياً عليه، فأمره بمباشرة الأسباب لتحصيله اعتماداً على الله تعالى ذلك كله

الطبيعة تركن إلى الأسباب، ورأيت الروح تركن إلى التفويض. انتهى. وبه جزم الشيخ قدس سره فى الكوكب فقال تحت حديث «اعقلها وتوكل» فأعلى مراتب التوكل: أن يباشر الأسباب ولا يعتمد عليها، ثم أن لا يباشر الأسباب، ثم لا شيء بعد ذلك، وهو: أن يباشر الأسباب ويتوكل عليها انتهى.

(١) قال الرازى فى تفسيره: فى الآية مسائل الأولى: اعلم أن هذه المسائل الثلاثة (*) مشتركة فى شيء واحد وهو أن أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم والسلام مبنية على الظواهر كما قال عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»، وهذا العالم ما كانت أحكامه مبنية على ظواهر الأمور، بل كانت مبنية على الأسباب الحقيقية الواقعة فى نفس الأمر، وذلك لأن الظاهر أنه يحرم التصرف فى أموال الناس وفى أرواحهم، فى المسألة الأولى، وفى الثانية من غير سبب ظاهر يبيح ذلك التصرف، لأن تخريق السفينة تنقيص لملك الإنسان من غير سبب ظاهر، وقتل الغلام تفويت لنفس معصومة من غير سبب ظاهر، والإقدام على إقامة ذلك الجدار المائل فى المسألة الثالثة تحمل التعب والمشقة من غير سبب ظاهر، وفى هذه المسائل الثلاثة ليس حكم ذلك العالم فيها مبنياً على الأسباب الظاهرة المعلومة، بل كان ذلك الحكم مبنيا على أسباب معتبرة فى نفس الأمر وهذا يدل على أن ذلك العالم كان قد آتاه

(*) من أمر السفينة والقتل والجدار ١٢ ز.

قوله : (رحما من الرحم) توجيهان[١] نبه على أولهما بقوله من الرحم الخ، وعلى الثاني بقوله نظن الخ، وحاصل الأول أن الرّحم مشتق من الرَّحم ككتف[٢]

الله قوة عقلية قدر بها أن يشرف على بواطن الأمور ويطلع بها على حقائق الأشياء ، فكانت مرتبة موسى عليه السلام فى معرفة الشرائع والأحكام بناء الأمر على الظواهر ، وهذا العالم كانت مرتبته الوقوف على بواطن الأشياء وحقائق الأمور والاطلاع على أسرارها الكامنة فبهذا الطريق ظهر أن مرتبته فى العلم كانت فوق مرتبة موسى عليه السلام إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك ، وتقدم فى باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أى الناس أعلم؟ أن أعلمية خضر عليه السلام كان باعتبار بعض العلوم ، وكان الخضر على حق فيما صنعه كما تقدم مبسوطاً .

(١) وهو كذلك كما هو نص سياق البخارى والنسخ كلها متفقة على كتابة لفظ التوحيد الأول، وإن اختلفوا فى ضبطه ومختلفة فى لفظ الثانى كما سيأتى ، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله تعالى : « فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً » .

(٢) وبذلك جزم الكرمانى والعينى إذ قالا : من الرحم بكسر الحاء ، وخالفهما القسطلانى إذ قال من الرحم بضم فسكون وهو الرحمة ، وفى نسخة من الرحم بفتح فكسر انتهى . ثم قال الكرمانى : قوله من الرحم بكسر الحاء بمعنى القرابة ، وهى أشد مبالغة من الرحمة التى هى رقة القلب والتعطف لاستلزام القرابة الرقة غالباً من غير عكس انتهى . وقال الحافظ: قوله رحماً من الرحم الخ هو من كلام أبى عبيدة ، وحاصل كلامه أن رحماً من الرحم التى هى القرابة، وهى أبلغ من الرحمة التى هى رقة القلب لأنها تستلزمها غالباً من غير عكس انتهى .

وهی أبلغ من الرحمة ، والثانی [١] أن الرحیم مشتق من الرحمة والرحم [٢] من الرحیم ،فلما کان بناء الرحیم دالا علی نوع مبالغة،والرّحم دال علی المبالغة أیضاً ناسب اشتقاق الرحم من الرحیم لا من الرحمة لخلو الرحمة عن الدلالة علی المبالغة ، وتضمن الرحم ذلك ولا یضر لزوم الاشتقاق من المشتق لأن الاشتقاق [٣] أن تجد بین اللفظین تناسباً فی الحروف الأصلیة ، إلی آخر ما قالوا .

---

(١) واختلاف النسخ فی ذکر هذا اللفظ ففی النسخ الهندیة یظن أنه من من الرحیم ، وهکذا فی الکرمانی والقسطلانی ، وفی نسخة العینی : ویظن أنه من الرحمة ، وفی نسخة الحافظ : ویظن أنه من الرحیم ، وقال فی شرحه قوله : ویظن مبنی للمجهول، وقوله مشتق من الرحمة أی التی اشتق منها الرحیم انتهی . ولا یذهب علیك أن کلامه هذا یدل علی أنه بنی شرحه علی لفظ یظن أنه من الرحمة الذی هو لفظ العینی ، ولا یذهب علیك أیضاً اختلاف کلام الحافظ والقسطلانی کما سیأتی کلامه قریباً .

(٢) وبذلك جزم القسطلانی إذ قال: قوله ونظن بالنون المفتوحة وضم الظاء المعجمة ، وفی نسخة ویظن بالتحتیة المضمومة وفتح المعجمة مبنیاً للمفعول أنه أی رحماً مشتق من الرحیم المشتق من الرحمة اه .

(٣) قال المجد : والاشتقاق أخذ الکلمة من الکلمة اﻫ . وقال البیضاوی : إن معنی الاشتقاق، هو کون أحد اللفظین مشارکا للآخر فی المعنی والترکیب اﻫ . وقال القنوی فی موضع آخر فی هذا البحث ذهب صاحب الکشاف إلی أن کلا من أله وتأله واستأله مشتق من الإله ، ولما لزم اشتقاق الفعل من غیر المصدر استشهد علیه بقوله،کما قیل استنوق واستحجر فی الاشتقاق من الحجر والناقة اﻫ وفی

(الله بقوله فى الآخرة[١]) وهم اليوم فى الدنيا لايسمعون ولايبصرون

حاشية الشرح للجامى على قول الماتن اسم الفاعل ما اشتق من فعل ، مذهب السيرافى أن اسم الفاعل والمفعول مشتقان من الفعل، والفعل من المصدر اه . وتقدم فى كتاب الأنبياء فى باب قوله تعالى : « وإلى ثمود أخاهم صالحا » قول البخارى: سمى حطيم البيت حجراً كأنه مشتق من محطوم ، مثل قتيل من مقتول اه. قلت وتقدم فى كتاب بدأ الخلق فى باب صفة النار الخ قول البخارى، والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم فى هامش اللامع هناك الكلام على اشتقاق المجرد من المزيد .

(١) أراد الإمام البخارى رحمه الله تعالى تفسير الآية التى فى سورة مريم « أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا، لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين » وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أن قولهم « أسمع بهم وأبصر » يقوله الله عز وجل : «يوم القيامة» كما عبره بقوله «يوم يأتوننا» والمراد بقوله تعالى : « لكن الظالمون اليوم » أى فى الدنيا ، وقوله تعالى : « فى ضلال مبين » معناه لا يسمعون ولا يبصرون ههنا، فقوله لا يسمعون ولا يبصرون تفسير لقوله : « فى ضلال مبين » ومعنى قول الشيخ ثم فسره أى عبره فى كلامه تعالى بقوله «فى ضلال مبين» قال الحافظ : قوله وقال ابن عباس : « أسمع بهم وأبصر » الخ ، وصله ابن أبى حاتم وعند عبد الرزاق عن قتادة أسمع بهم وأبصر يعنى يوم القيامة اه . ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى نسخنا من البخارى أبصر بهم وأسمع ، وفى نسخ الشروح أسمع بهم وأبصر، قال القسطلانى قال ابن عباس : مما وصله ابن أبى حاتم فى قوله تعالى « أسمع بهم وأبصر » ولأبى ذر أبصر بهم وأسمع على التقديم والتأخير ، والأول هو الموافق للفظ التنزيل اه .

ثم فسره بقوله « فى ضلال مبين » ثم أراد(١) تفسير قوله: « أسمع بهم وأبصر » فقال الكفار يومئذ أى يوم القيامة .

قوله : (عتياً بكياً جماعة(٢) باك) أى دعات (٣) لكنه تركه لأنه علم بالمقايسة (٤) على البكى .

---

(١) أى أراد البخارى بقوله يعنى قوله: «أسمع بهم وأبصر» الخ يوم القيامة فيكونون يوم القيامة أسمع شىء وأبصره .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بهذين اللفظين « عتياً وبكياً » إلى الآيتين من سورة مريم أشار بقوله عتياً إلى قوله عز وجل : « ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً » وبقوله بكياً إلى قوله تعالى : « إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً » وثانيا أن قوله « عتيا لا يوجد إلا فى النسخ الهندية ولا ذكر له فى الشروح الأربعة ولا يوجد فى متونها .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى ذلك لأنه إن لم يقل إنه جمع عات يبقى قول البخارى عتيا حشواً بغير تفسير ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جمع عات يؤيده ما قال الراغب فى قوله تعالى : « أيهم أشد على الرحمن عتيا » قيل العتى ههنا مصدر، وقيل هو جمع عات انتهى . لكن المعروف عند المفسرين هو الأول ، ففى الجلالين: « أشد على الرحمن عتياً » جراءة ، وفى الجمل : قوله جراءة أى معصية، أى ننزع الأعصى فالأعصى فيطرح فيها لأن عذاب الضال المضل يجب أن يكون فوق عذاب من يضل تبعاً لغيره ، وليس عذاب من يتمرد ويتجبر كعذاب المقلد ، انتهى . ولا يبعد عندى أنه كان البياض بعد قوله عتياً فخلطه النساخ، وهذا النوع مطرد كثير الوقوع فى البخارى .

(٤) ونظيره الأصل المعروف فى قوله تعالى : « سرابيل تقيكم الحر »

(ألقى صنع) إنما عبر [١] عنه بالإلقاء لأن الصائغ يلقى الذهب والفضة بعد إذابته فى المصيغة .

قوله : (عوجاً وادياً) فسره [٢] به لأن الوادى وهو مسيل الماء لا يخلو عن العوج .

---

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل : « فكذلك ألقى السامرى - فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار » وتقدم هذا اللفظ بهذا التفسير فى كتاب الأنبياء فى « باب ذكر موسى » وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لأن قوله عز وجل «فأخرج لهم عجلا » مرتب على إلقاء السامرى ، وفى المدارك فى تفسير قوله تعالى : «أوزاراً من زينة القوم» أى أثقالا من حلى القبط ، أو أرادوا بالأوزار أنها آثام وتبعات ، لأنهم قد استعاروها ليلة الخروج من مصر بعلة : إن لنا غداً عيداً ، فقال السامرى : إنما حبس موسى لشؤم حرمتها ، لأنهم كانوا معهم فى حكم المستأمنين فى دار الحرب ، وليس للمستأمن أن يأخذ مال الحربى ، على أن الغنائم لم تكن تحل حينئذ فأحرقوها نخبأ فى حفرة النار قالب عجل فانصاغت عجلا مجوفا ، فخار بدخول الريح فى مجار منه أشباه العروق ، وقيل نفخ فيه تراباً من موضع قوائم فرس جبريل عليه السلام يوم الغرق ، وهو فرس حياة فحيي فخار ومالت طباعهم إلى الذهب فعبدوه انتهى .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل « ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفاً . فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً » وفى الجلالين قاعاً : منبسطا ، صفصفاً : مستوياً ، عوجاً : انخفاضاً ، ولا أمتاً :

(ومنكم واحد) خطاب لجماعة الصحابة والمقصود تسليتهم فلا يلزم[1] كون يأجوج ومأجوج أكثر من كل أمة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتوهم أنهم مع وسعتهم وكثرتهم بتلك المنزلة كيف وسعتهم أرضهم .

ارتفاعاً ، وأنت ترى أن الموضع المنخفض فى الأرض هو الوادى ، ويؤيده مقابلته بقوله «أمتاً» ، وهو الرابية ، وفى الفتح قال أبو عبيدة: العوج بكسر أوله ما اعوج من المسائل والأودية انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر فى بادى النظر ، فإنه كما أفاده الشيخ يستلزم منه أن أرضهم أضعاف مضاعف أراضى الدنيا ، ولكن الظاهر من روايات الحديث كونهم أضعاف مضاعف أمة النبي صلى الله عليه وسلم بل أكثر من جميع الأمم ، ففى الإشاعة أخرج ابن حبان فى صحيحه عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه قال : إن يأجوج ومأجوج أقل ما يترك أحد من صلبه ألفاً من الذرية ، وأخرج الحاكم وابن مردويه من طريق عبد الله بن عمر : إن يأجوج ومأجوج من ذرية آدم وورائهم ثلاث أمم ، ولن يموت منهم رجل إلا ترك من ذريته ألفاً فصاعداً ، وزاد فى رواية الطبرانى وغيره فسمى الأمم الثلاث : تاويل ، وتاريس ، ومنسك ، وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الله بن عمر : وقال الجن والإنس عشرة أجزاء : فتسعة أجزاء يأجوج ومأجوج وجزء سائر الناس انتهى مختصرا . زاد الحافظ فى رواية عن قتادة قال : يأجوج ومأجوج ثنتان وعشرون قبيلة ، بنى ذو القرنين السد على إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة فى الغزو وهم الأتراك فبقوا دون السد انتهى . وقال الرازى فى تفسيره تحت قوله تعالى : «وهم من كل حدب ينسلون» أن الأوجه أنه كناية عن يأجوج ومأجوج ، فإنهم إذا كثروا على ما روى فى الخبر ، فلابد من أن ينشروا فيظهر إقبالهم على الناس من كل موضع مرتفع انتهى .

(فقيل ابن عم الخ) إنما قيل ذلك لما علم[١] أنهالم تأذن له فى الدخول وقصدت رده.

قوله: (ولم ينكح بكراً غيرك) والمراد بذلك أنه كان[٢] يحبك إلا أنه أقام

---

(١) كما يشعر إليه لفظ الحديث إذ قالت أخشى أن يثنى على، وفى تقرير المكى قوله: أخشى الخ، فلا آذن له فقيل لها هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجيه بين المسلمين، فلا ينبغى لك أن لا تأذنى له، قالت فأذنوا له فدخل عليها وقال كيف الخ انتهى قال الحافظ كأن القائل فهم عنها أنها تمنعه من الدخول للمعنى الذى ذكرته فذكرها بمنزلته، والذى راجع عائشة فى ذلك هو ابن أخيها عبد الله بن عبد الرحمن، والذى استأذن لابن عباس على عائشة حينئذ هو ذكوان مولاها، وقد بين ذلك كله أحمد وابن سعد من طريق ابن أبى مليكة عن ذكوان (أنه استأذن لابن عباس) الحديث، وفيه: فقال لها عبد الله: يا أمتاه إن ابن عباس من صالح بيتك يسلم عليك ويودعك، قالت ائذن له إن شئت، وادعى بعض الشراح أن هذا يدل على أن رواية البخارى مرسلة، قال لأن ابن أبى مليكة لم يشهد ذلك ولا سمعه من ابن عباس حال قوله لعائشة لعدم حضوره انتهى، وما أدرى من أين له الجزم بعدم حضوره وسماعه!؟ وما المانع من ذلك!؟ ولعله حضره جميع ذلك وطال عهده به فذكره به ذكوان، أو أن ذكوان ضبط منه ما لم يضبطه هو، ولهذا وقع فى رواية ذكوان ما لم يقع فى رواية ابن أبى مليكة انتهى. وتعقب العينى على كلام الحافظ فإنه بين أولا مصداق بعض الشراح إذ قال: قال صاحب التوضيح هذه الرواية تدل على إرسال رواية البخارى، ثم قال بعد ذكر كلام الحافظ: ما قلت هو ما ادعى الجزم بذلك بل له احتمال قريب، وكيف يشنع عليه وقد رد كلام نفسه بكلمة الترجى اهـ.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط، وقد قال الحافظ فى رواية

السبب[١] مقام المسبب ، ولا شك أن محبته صلى الله عليه وسلم موجبة للكرامة والنجاة كيفما كانت .

قوله : (لكن أنت) وإنما قالته[٢] ليكون سبب مبالغته فى التوبة والاستغفار والانتهاء عن ارتكاب مثله . فيكون ذلك سبباً لمزيد كرامته عند الله تعالى .

قوله : (وأى عذاب أشد من العمى) وهذا الجواب تسليمى[٣] منها، أى إن سلم أنه هو المتولى لكبر فإنه طهر عن ذنبه باحتمال مشقة ما أوعد به .

(فى طاعة الله) يعنى[٤] أن المراد بالقرة فى الآية هى القرة الحاصلة بطاعة الله ، ثم استدل عليه بقوله : وما شىء الخ .

ذكوان : كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن يحب إلا طيباً اه .

(١) ففى المشكاة برواية ابن ماجه عن عبد الرحمن بن سالم بن عتبة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها وأنتق أرحاماً وأرضى باليسير » وسيأتى فى البخارى فى كتاب النكاح من حديث جابر من قوله صلى الله عليه وسلم : «مالك وللعذارى ولعابها».

(٢) وتقدم الكلام على هذا الحديث فى كتاب المغازى قبيل غزوة الحديبية ، وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا يؤيد ما اخترته فى المغازى فى معنى قول عائشة .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أوجه مما تقدم فى المغازى من قوله هذا الجواب تسليم منها ، وقد تقدم الكلام على ذلك فيما تقدم من المغازى .

(٤) أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى آخر سورة الفرقان من قوله تعالى :

(هضيم يتفتت) يعنى أن[1] إطلاق الهضيم عليه باعتبار صلاحه للتفتت والهضم ، لأنه هضيم بالفعل .

قوله : (الليكة والأيكة) قرأ بهما[2] والليكة هى الأيكة إلا أنها خففت الهمزة ، وإطلاق الجمع على المعرف باللام من حيث أن اللام إما أن تكون

«والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين» الآية، قال الحافظ قوله قال الحسن هو البصرى ، وصله سعيد بن منصور حدثنا جرير بن حازم سمعت الحسن وسأله رجل عن قوله هب لنا ما القرة أفى الدنيا أم فى الآخرة ؟ قال بل فى الدنيا هى والله أن يرى العبد من ولده طاعة الله إلى آخره ، وقوله وما من شيء أقر الخ ،وفى رواية سعيد بن منصور أن يرى حميمه ، وفى العينى قرة أعين بأن نراهم مؤمنين صالحين مطيعين لك اه . وفى الجلالين: قوله تعالى: « قرة أعين » لنا بأن نراهم مطيعين لك اه .

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه « أتتركون فيما هنها آمنين فى جنت وعيون وزروع ونخل طلعها هضيم» قال الحافظ : روى ابن أبى حاتم من وجه آخر عن مجاهد : الطلعة إذا مسستها تناثرت ، ومن طريق عكرمة قال الهضيم : الرطب اللين اه . وقال الراغب : شدخ ما فيه رخاوة ، قال ونخل طلعها هضيم ، أى داخل بعضه فى بعض كأنما شدخ اه . فى والجلالين : هضيم لطيف لين اه .

(٢) وهو كذلك ، ففى الجلالين فى قوله تعالى «كذب أصحاب الأيكة المرسلين» وفى قراءة بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وفتح الهاء اه . وبسط علماء التفسير فى هذه الكلمة وإعرابها ، وقال صاحب الجمل . قد وقع لفظ الأيكة فى القرآن أربع مرات: فى الحجر وفى قاف وما ههنا أى فى الشعراء وفى صاد والأولان بأل والجر لا غير، والآخران يقرءان بأل وبالجر، وبالتصرف الذى قاله الشارح هنا مع فتح التاء مع أن الكل مجرورات بإضافة لفظ أصحاب إليها اه .

للعبد، والمعبود: هى أشجارهم التى كانوا سكنوها، أو اللام للاستغراق.[1] فكأنها لاجتماعها والتفافها كأنها هى الشجر لا غير.

قوله: (وهى جميع شجر) ترجمة[2] المفرد لا الجميع ومعنى الجميع المجموع.

قوله: (واحد الريعة) بإضافة[3] الواحد إلى الريعة، فالياء فى الريعة متحركة وهو بيان للريع المذكور من قبل، إلا أن فيه تكراراً فيمكن أن يكون بالإضافة، والريعة ساكنة الياء وهذا إذا لم يتخلل بينهما ضمير فإن تخلل بينهما ضمير وكان سوق

(١) وفى تقرير البنجابى: الأيكة جمع أيكة يعنى أدخل على أيكة لام الاستغراق اه. وفى الجمل فى شرح قول الجلال وإلقاء حركتها على اللام: وهذا الصنيع يقتضى أن اللام الموجودة لام التعريف، وحينئذ لا يصح قوله: وفتح الهاء إذ الإسم المقرون بأل سواء كانت معرفة أو غيرها يجر بالكسرة سواء وقع فيه نقل أو لا، وبعضهم وجه فتح الهاء بأن الإسم بوزن ليلة، فاللام من بنية الكلمة ولا نقل بل حركة اللام أصلية فجره بالفتحة حينئذ ظاهر اه.

(٢) هذا غاية توجيه من الشيخ لكلام البخارى وإلا فكلام البخارى هذا منتقد عند جميع الشراح كما تقدم البسط فى ذلك فى مقدمة هذا التعليق، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: جمع أيكة أى جماعة أشجار، فأيكة بمعنى مطلق الأشجار والجمع بمعنى الجماعة، وقوله: وهى أى الأيكة بمعناه الحقيق (*) وفيه تكلف والظاهر أنه أراد أن الليكة والأيكة أى معرفين بلام الاستغراق، جمع أيكة نكرة باعتبار المعنى، وإن كان هذا المعنى غير مراد ههنا لأن أصحاب الأيكة لقب لهم اه.

(٣) إشارة إلى قوله عز اسمه: «أتبنون بكل ريع آية تعبثون»، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله بإضافة الواحد إلى الريعة مبنى على نسخته، ونسخ

(*) أى «س‍ن» ١٢ منه.

العبارة واحده الريعة ، فالأمر أظهر من أن يخفى ، إلا أنه على هذا التقدير لا يكون إلا بسكون الياء ، ومراده بذلك التنبيه على الفرق بين الريع ، وهو اسم جنس ، والريعة وهو نص فى الوحدة لالتحاق تاء الوحدة .

قوله : (مسلمين طائعين) إنما فسره(١) به لئلا يلزم أنه أجبرها أولا على

البخارى مختلفة فى ذلك، وما ذكره الشيخ قدس سره هو كذلك فى النسخ الهندية القديمة ،وهكذا فى نسخة القسطلانى وما عليها بنى شرحه إذ قال : وأرياع هو واحد الريعة بكسر الراء وفتح التحتية كالأول ، وأشار بقوله كالأول إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله : وجمعه أى الريع ريعة بكسر الراء وفتح التحتية كقردة ، ثم قال : ولأبى ذر والأصيلى واحده ريعة بسكون التحتية ، وضبطه الحافظ ابن حجر بالسكون ، والأول بالفتح وتبعه العينى ، وقال البرماوى كالكرمانى : وأما الأرياع فمفرده ريعة بالكسر والسكون اه . قلت : وهكذا فى نسخة الكرمانى بلفظ أرياع واحد الريعة، وفى النسخ الهندية الجديدة أرياع واحده الريعة بالضمير ، وهكذا فى نسخة الفتح، ولفظه قوله الريع الارتفاع من الأرض وجمعه ريعة ، وأرياع واحده ريعة كذا فيه ، وريعة الأول بفتح التحتانية والثانى بسكونها ، وعند جماعة من المفسرين ريع واحد جمعه أرياع ريعة بالتحريك وريع أيضاً واحده ريعة بالسكون كعهن وعهنة اه . وقال الراغب: الريع المكان المرتفع الذى يبدو من بعيد والواحدة ريعة اه وفى الجلالين: « أتبنون بكل ريع » مكان مرتفع « آية تعبثون » . قال صاحب الجمل الريع بكسر الراء وفتحها جمع ريعة وهو فى اللغة المكان المرتفع ، وفى القاموس : الريع بالكسر والفتح المرتفع من الأرض أو كل فج أو كل طريق الواحدة بهاء اه مختصراً .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى :«أيكم يأتينى بعرشها قبل أن

الإسلام مع أن الحكم أنه يقبل منهم إذا بذلوا الجزية، فإذا فسر الإسلام بالانقياد شمل الأمرين كليهما .

قوله : (أوتينا العلم) يقوله سليمان هذا على ما ذهب[1] إليه المفسرون ظاهر من أنه قول سليمان ، وأما إذا كان هذه مقولة بلقيس لا غير أمكن إرجاع

يأتونى مسلمين ، قال العينى : فسره بقوله طائعين ، وهكذا رواه الطبرى عن ابن عباس ، وقيل: معنى طائعين منقادين لأمر سليمان عليه السلام اه . وقال الحافظ قوله : مسلمين طائعين ، وصله الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس ومن طريق ابن جريج أى مقرين بدين الإسلام ، ورجح الطبرى الأول واستدل له اه وفى الجلالين قوله : مسلمين أى منقادين طائعين فلى أخذه قبل ذلك لا بعده ، قال صاحب الجمل : قوله فلى أخذه أى قبل إتيانهم مسلمين لأنهم حينئذ حربيون، وقوله : لا بعده أى لأن إسلامهم يعصم مالهم اه مختصراً. وما أفاده الشيخ من وجه تفسير قوله « مسلمين » بقوله طائعين واضح.

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه : « فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » وفى الجمل قوله « وأوتينا العلم » فيه وجهان: أحدهما أنه من كلام بلقيس ، فالضمير فى قبلها راجع للمعجزة والحالة الدال عليهما السياق ، والمعنى وأوتينا العلم بنبوة سليمان من قبل ظهور هذه المعجزة أو من قبل هذه الحالة ، وذلك لما رأت قبل ذلك من أمر الهدهد ورد الهدية ، والثانى أنه من كلام سليمان وأتباعه ، فالضمير فى قبلها عائد على بلقيس ، وعبارة أبى السعود أى قال سليمان ماذكر إلى قوله كافرين ، أى قاله هو وقومه كأنهم لما سمعوا قولها كأنه هو ، قالوا أصابت فى الجواب وعلمت قدرة الله تعالى وصحة النبوة بما سمعت من الآيات المتقدمة وبما عاينت من هذه المعجزة الباهرة من أمر عرشها ورزقت الإسلام ، فعطفوا على ذلك قولهم « وأوتينا

هـذا التفسير إلى قوله : « وأوتينا [1] من كل شىء » فاكتفى بالتفسير ولم يذكر المفسر .

قوله : (ردءاً يصدقنى) بياض [2]

العلم الخ ،أى وأوتينا نحن العلم بالله والإسلام قبلها وصدها عن التقدم إلى الإسلام عبادة الشمس ونشوؤها بين أظهر الكفرة اه .

(١) هكذا فى الأصل ، والظاهر بدله وأوتيت من كل شىء لأن قوله : «وأوتينا من كل شىء» مقول سليمان لا غير ،وأما قوله : «وأوتيت من كل شىء» فقول هدهد متعلق ببلقيس ، وتقدم قريباً من كلام صاحب الجمل معنى هذا الكلام على كونه مقولة بلقيس ،وبه قال صاحب المدارك إذ قال من كلام بلقيس أى وأوتينا العلم بقدرة الله تعالى وبصحة نبوتك بالآيات المتقدمة من أمر الهدهد والرسل من قبل هذه المعجزة أى إحضار العرش أو من قبل هـذه الحالة انتهى. قلت: وأفاد عزيزى المولوى محمد يونس سلمه الله مدرس الحديث فى هذه المدرسة فى توضيح مراد الشيخ قدس سره أن قول البخارى « وأوتينا العلم » يقوله سليمان يحتمل أمرين الأول أنه من مقولة سليمان كما ذهب إليه غير واحد من المفسرين ، وإذن الأمر ظاهر ، والأمر الثانى :أنه من مقولة بلقيس وهى التى قالت وأوتينا العلم وعلى هذا أيضاً يمكن إرجاعه إلى قول سليمان بأنه داخل فى جملة ما أوتى سليمان وأخبر عنه بقوله وأوتينا من كل شىء فأشار البخارى إلى قوله وأوتينا من كل شىء الذى هو مفسر (بالفتح) بقوله وأوتينا العلم يقوله سليمان ، واكتفى بالتفسير وهو قوله : أوتينا العلم يقوله سليمان ولم يذكر المفسر وهو قوله : وأتينا من كل شىء .

(٢) بياض فى الأصل بقدر ربع سطر ، وتقدم فى كتاب الأنبياء فى قصة

قوله : (أم القرى مكة وما حولها) فإن أم القرى[1] يطلق على قرية جامعة كبيرة واقعة بين قرى صغار واقعة حولها، إلا أن مكة لما كانت كبيرة ما بين القرى

موسى قول البخارى : (ردءاً كى يصدقنى) ويقال : مغيثاً أو معيناً الخ ، وذكر هناك الشيخ فى تقريره : قوله ردءاً كى يصدقنى هذا بيان للغرض من طلب الردء ، وقوله : ردءاً عوناً ترجمة اللفظ وتفسيره ، فلا تكرار انتهى . وفى تقرير المكى ههنا قوله : يصدقنى يعنى المراد الإعانة بالتصديق اه . وقال العينى قوله : ردءاً :معيناً فسره به ، يقال فلان ردء فلان إذا كان ينصره ويشد ظهره، ويقال أردأت الرجل: أعنته اه . قال القسطلانى قوله : ردءاً : معيناً وهو فى الأصل اسم ما يعان به ، كالدفء بمعنى المدفوء به ، فهو فعل بمعنى مفعول ، ونصبه على الحال اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا » الآية، وذكر أن المراد بأم القرى مكة وما حولها سميت بذلك لأن الأرض دحيت من تحتها اه وقال القسطلانى : مراده أن الضمير فى أمها للقرى ، ومكة وما حولها تفسير الأم ، لكن فى إدخال ما حولها فى ذلك نظر على ما لا يخفى اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : يطلق على قرية جامعة الخ ، يؤيده ما فى « معجم البلدان » ن جملة وجوه تسمية مكة بأم القرى قال ابن جريج : سميت مكة بأم القرى لأنها توسطت الأرض ، وقال غيره : لأن مجمع القرى إليها ، وقيل بل لأنها وسط الدنيا فإن القرى مجتمعة عليها ، وقال الليث : كل مدينة هى أم ما حولها من القرى اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى : « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها » أى فى أعظمها وقال صاحب الجمل قوله : أعظمها وهى المدن بالنسبة لما حواليها فعادة الله أن يبعث الرسل فى المدائن لأن أهلها أعقل وأنبل وأفطن ، وغيرهم يتبعهم فإن

الواقعة حولها أطلق عليها ذلك الاسم، ثم غلب استعماله عليه لوروده[١] هذه الصفة لها فى القرآن .

قوله : (ويك أن الله) كتبهما منفردين[٢] ليطابق بينه وتفسيره حيث قال مثل « ألم تر أن الله » أى فى كونهما لفظين فويك كلمة وأن كلمة أخرى .

الرسل إنما تبعث غالباً إلى الأشراف وهم غالباً يسكنون المدن ، والمواضع التى هى أمهات ما حواليها من القرى اه مختصرا .

(١) كما فى قوله تعالى فى سورة الأنعام : «وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » قال صاحب الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وكذلك فى سورة الشورى : « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها» الآية ، وفى الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وقال صاحب المعجم: أم القرى من أسماء مكة سميت بذلك لأنها أصل الأرض ومنها دحيت ، وقيل لأنها أقدم القرى التى فى جزيرة العرب ، إلى آخر ما بسطه فى وجوه تسمية مكة بذلك ، وقال أيضاً فى بيان مكة : سماها الله تعالى أم القرى فقال : « لتنذر أم القرى ومن حولها » اه . وقال الرازى فى تفسيره : واتفقوا على أن أم القرى هى مكة ، واختلفوا فى السبب الذى لأجله سميت مكة بهذا الإسم إلى آخر ما بسطه .

(٢) وهو كذلك منفردين فى النسخ الهندية ، وما فى نسخ المصرية من المتون والشروح كتبه متصلة ويكأن وهكذا تقدم فى كتاب الأنبياء متصلة ، فالظاهر أن ما ههنا من الانفراد من تصرف النساخ ، وفى الجمل: ولم يرسم فى إلا ويكأن، وويكأنه متصلة فى الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائى وقف على وى ، وأبو عمرو على ويك ، كذا فى السمين ، وفى الخطب : هذه الكلمة والتى

قوله : (علم الله ذلك) يعنى [١] أن الدلالة على الاستقبال غير مقصودة .

قوله : (وكان متكئاً فغضب وجلس) وإنما أنكر [٢] ابن مسعود على القاص

بعدها متصلة بإجماع المصاحف ، واختلف القراء فى الوقف اه . وتقدم الكلام على هذا اللفظ ومعناه فى كتاب الأنبياء فى باب قوله « إن قارون كان من قوم موسى » .

(١) قال العينى : أشار بذلك إلى قوله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين » وفى التفسير أى حال الفريقين ظاهرة عند الله الذى يملك الجزاء ، وقال الله تعالى أيضاً : «فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين» اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من أن زمان الاستقبال كما يظهر من صيغة المضارع غير مقصود ، وفى الجلالين فى قوله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا ، علم مشاهدة ، قال صاحب الجمل : قوله « علم مشاهدة أى ظهور وهذا جواب ما يقال ، ظاهر الآية يدل على تجدد علم الله تعالى مع أن الله تعالى عالم بهم قبل الاختبار ، وحاصل الجواب أن معنى الآية فليظهرن الله الصادقين من الكاذبين حتى يوجد معلومه اه . قلت : وإليه أشار البخارى بقوله إنما هى بمنزلة قوله : « فليميز الله » الخ، قال الكرمانى قوله . « فليعلمن الله » يعنى ظاهره مشعر بأنه لا يعلمه فى الماضى ، وليس ذلك لأنه علمه أزلى فمعناه فليميزن الله وذلك لما بين العلم والتمييز من الملازمة اه . وفى تقرير المكى قوله : « فليميز الله » والتمييز يكون ظاهراً فى الدنيا ، فأشار به إلى أن المراد بالعلم علم الظهور ، لا نفى العلم فى الماضى اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « فليعلمن الله الذين آمنوا » أى فليميزن الله لأن الله قد علم ذلك من قبل اه .

(٢) ما أفاد الشيخ قدس سره جدير بجلالة شأن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه

بيان هذا الدخان فى تفسير الآية لأن المذكور فى الآية غير المذكور فيما ذكره الراوى من الرواية ، وهو وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه لم يصح ذكره فى تفسير الآية لا أن ابن مسعود لم يبلغه الرواية أصلا فأنكر ذلك لأنه أرفع شأنا من أن يظن به خفاء الرواية عليه

ويؤيده ما سيأتى من الروايات عن ابن مسعود فى تفسير سورة الدخان لكن الظاهر من سياق حديث الباب الرد من ابن مسعود على القاص مطلقاً ، فإن القاص لم يذكره فى تفسير الآية بل ذكره فى علامات القيامة ، وقد أشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى ، وعلقت عليه بعض الحواشى المتعلقة به ، فقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى تفسير سورة الدخان قد ورد ذلك فى الروايات وعد من أشراط الساعة ، واختلف فى تفسير الآية « يوم تأتى السماء بدخان مبين » وتعيين المراد بالدخان فيها ، فالصحيح الذى لا يحول حماه ريب ، ويكون مطابقاً للسياق والسباق من غير رجم غيب هو الذى أراد ابن مسعود وإن كان يصح حمل الآية على ما ذكره القاص ، وأيضا فإنه يبقى أربعين يوماً ثم يكشف بعد ذلك ، والقول الثالث الذى قيل إنه يكون بعد الحشر ، قال أصحابه : إنه على التقدير أى لو كشفنا عنهم العذاب لعادوا ، وإنما رد ابن مسعود على القاص قوله ذلك ظناً منه أنه إنما ذكر ماذكر من غير أن يستند ذلك إلى نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فظاهر أن وقائع نزول الآيات لا دخل فيها للعقل وإنما هى منوطة بالرواية والنقل ، ولم يكن قصد ابن مسعود رد الرواية التى ذكرها القاص فإنها مسلمة . بل المقصود الرد على كون ذلك الدخان الذى هو من أشراط الساعة مراد الآية فإن مساق الكلام آب عنه انتهى .

قوله : (من بله ما اطلعتم عليه) كلمة من زائدة[١] ، وبله معناه[٢] حسب أى حسبكم ما ذكر فى القرآن فى تصديق ما قلته .

---

(١) هكذا فى تقرير المكى إذ قال: كلمة «من» زائدة اه . وهو غير موجود فى عدة من النسخ، وقال الحافظ: قال الصغانى اتفقت نسخ الصحيح على «من بله» والصواب إسقاط كلمة من وهكذا حكى الكرمانى قول الصغانى ولم يتعقب عليه، لكن تعقبه الحافظ بقوله: وتعقب بأنه لا يتعين إسقاطها إلا إذا فسرت بمعنى دع ، وأما إذا فسرت بمعنى من أجل أو من غير أو سوى فلا، وقد ثبت فى عدة مصنفات خارج الصحيح بإثبات ، اه .

(٢) اختلفوا فى معناه ، قال الكرمانى : قوله بله بفتح الباء وسكون اللام وفتح الهاء ، معناه دع، ويقال معناه سوى ،أى غير ما ذكر لكم فى القرآن ،قال الخطابى : كأنه يريد : دع ما اطلعتم عليه فإنه سهل يسير فى جنب ما ادخرته لكم، ويقال أيضاً بمعنى أجل، وحكى الليث: أنه يقال بمعنى فضل كأنه يقول هذا الذى غيبته عن علمكم فضل ما اطلعتم عليه منها اه. وقال الحافظ بعد نقل كلام الخطابى: وهذا لائق بشرح بله بغير تقدم من عليها ، وأما إذا تقدمت من عليها فقد قيل هى بمعنى كيف ،ويقال بمعنى أجل ، ويقال بمعنى غير أو سوى ، وقيل بمعنى فضل اه . وقال المجد فى القاموس : بله ككيف اسم لدع ومصدر بمعنى الترك ، واسم مرادف لكيف وما بعدها منصوب على الأول مخفوض على الثانى مرفوع على الثالث ،وفتحها بناء على الأول والثالث ،وإعراب على الثانى ،وفى تفسير سورة السجدة من البخارى « ولا خطر على قلب بشر » ذخراً من بله ما اطلعتم عليه فاستعمل معربة مجرورة بمن خارجة عن المعانى الثلاثة ، وفسرت بغير وهو موافق لقول من يعدها من ألفاظ الاستثناء وبمعناها انتهى .

قوله : (ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك) حيث [1] أطلق لك كل ما أحببته فكان كل امرأة لك كالإماء والمملوكات، وفيه يظهر المناسبة بقولها: كنت أغار على اللاتى الخ ، فإن الآية إذا نزلت علم أن الواهبة نفسها لم ترتكب بأساً حيث وهبت نفسها لمالك رقها بتصديق الآية ، وحكمها بذلك والله أعلم .

---

(١) قال الحافظ : قوله ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك أى ما أرى الله إلا موجداً لما تريد بلا تأخير منزلا لما تريد وتختار ، ثم بسط الحافظ فى معنى قوله « ترجى من تشاء » ثم قال بعد ذلك : وحاصل ما نقل فى تأويل ترجى أقوال، أحدها تطلق وتمسك، وثانيها يعتزل من شئت منهن بغير طلاق ،وتقسم لغيرها ، وثالثها تقبل من شئت من الواهبات وترد من شئت ، وحديث الباب يؤيد هذا والذى قبله ، واللفظ محتمل للأقوال الثلاثة انتهى . وفى الجلالين قوله تعالى : « ترجى » تؤخر من تشاء منهن أى أزواجك . «وتؤوى»: تضم، قال صاحب الجمل : قوله « ترجى من تشاء » الآية ، شروع فى بيان حكم معاشرته لنسائه بعد بيان حلهن له واختلف العلماء فى تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيه التوسعة على النبى صلى الله عليه وسلم فى ترك القسم . فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته وهذا القول هو الذى ثبت معناه فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها فذكر حديث الباب ، قال ابن العربى : هذا الذى ثبت فى الصحيح هو الذى ينبغى أن يعول، والمعنى المراد هو أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان مخيراً فى أزواجه إن شاء أن يقسم قسم وإن شاء أن يترك القسم ترك فخص النبى صلى الله عليه وسلم بأن جعل الأمر إليه لكنه كان يقسم من قبل نفسه دون فرض عليه تطييباً لنفوسهن ، وقيل كان القسم واجباً على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فنسخ الوجوب عنه بهذه الآية اه مختصراً . وفى حاشية أبى داود والمذهب عند الحنفية أنه لم يكن القسم واجباً على رسول الله عليه وسلم

(ماء أحمر) وهذا ليس بياناً للسد[1] بل هو بيان لما أرسلنا فى قوله تعالى :

بقوله تعالى : « ترجى من تشاء » ، الآية، وبذلك صرح الشامى أن القسم لم يكن واجباً عليه اه . وكذا حكى ابن كثير مذهب طائفة من الفقهاء الشافعية ، وبسط البجيرمى الشافعى فى حاشية « شرح الإقناع » الاختلاف بين الشافعية فى ذلك، وهكذا صرح الدردير المالكى بعدم وجوب القسم وهو الراجح فى مذهبهم كما صرح به الزرقانى فى شرح المواهب ، وقال فى موضع آخر : وبه جزم الاصطخرى من الشافعية ، وصححه الغزالى فى الخلاصة واقتصر عليه فى الوجيز ، قال البلقينى والسيوطى : وهو المختار للأدلة الصريحة الصحيحة اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم » الآية . وفى تقرير المكى قوله : «سيل العرم» العرم بمعنى الشدة والفساد، وقوله السد ليس تفسيراً للعرم بل هو تمهيد إلى القصة ، وهى ما بينه بقوله ماء أحمر الخ اه . وفى تقريره الآخر قوله : « سيل العرم » المراد بالعرم السد ، المراد بالسد الحيطان المحيطة بالجنتين ليأمنا عن المواشى والسيول المفسدة لهما ، والمراد بالسيل :السيل الذى كان الله أرسله من الوادى الذى كان سقى الجنتين منه على تلك الحيطان ، يعنى على أحد أركانها فشق ذلك الركن وهدمه وجرى بجنبتى الجنتين مكان الحائطين فحفر مكان الحائطين حتى صار الماء غوراً ، وبقيت الجنتان مرتفعتين بحيث لا يمكن أن يصعد إليهما الماء لارتفاعهما وغور الماء بجنبتيهما فيبستا لفقد الماء ، قوله : « وحفر الوادى» أى وحفر الواديين مكان الحائطين حتى انقلبت الحائطان واديين ، قوله : « عن الجنبتين » لأن جنبتيهما وهو مكان الحائطين انقلبتا واديين غائرين كما عرفت ، قوله : ولم يكن الماء الخ . غرضه أنه ليس إضافة السيل إلى العرم باعتبار أن السيل نبع من أصل العرم ، بل باعتبار أن السيل لقى منه فشقه ، قوله : المسناة وهى الحيطان

«وأرسلنا عليهم سيل العرم»، ثم التفاسير[1] الثلاثة للعرم متقاربة. والاختلاف بينها غير كثير .

المذكورة سابقاً، إلا أن المسناة يكون أصغر من الحائط، والحائط يكون أرفع منه اه . وفى الجلالين : « فأرسلنا عليهم سيل العرم » جمع عرمة وهو ما يمسك الماء من بناء وغيره إلى وقت حاجته أى سيل واديهم الممسوك ، قال صاحب الجمل : قوله جمع عرمة بوزن كلم جمع كلمة ، والعرم فيما يروى عن ابن عباس : السد، فالتقدير سيل السد العرم، وقال عطاء : العرم اسم الوادى ، وقال قتادة : العرم اسم وادى سبأ كان يجتمع إليه مسائل من الأودية إلى آخر ما قاله، وقال الخازن تبعاً للبغوى : العرم الذى لا يطاق ، قيل كان ماء أحمر أرسله الله تعالى عليهم من حيث شاء اه .

(١) وهى التى ذكرها الإمام البخارى الأول بقوله العرم السد ، والثانى بقوله العرم المسناة ، والثالث بقوله الوادى ، قال العينى: قوله المسناة بضم الميم وفتح السين المهملة وتشديد النون كذا هو مضبوط فى أكثر الروايات ، وكذا هو أكثر كتب أهل اللغة ، وضبط فى رواية الأصيلى بفتح الميم وسكون السين وتخفيف النون، قال ابن التين : معنى المسناة ما يبنى فى عرض الوادى ليرتفع السيل ويفيض على الأرض ، قال : إنها عند أهل العراق كالزربية تبنى على سيف البحر ليمنع الماء اه . وقال الراغب : العرامة شراسة وصعوبة فى الخلق ، وقوله : سيل العرم قيل : أراد سيل الأمر العرم ، وقيل العرم المسناة . وقيل العرم الجرذ الذكر ، ونسب إليه السيل من حيث أنه نقب المسناة اه . وقال الحافظ : قال الفراء العرم المسناة وهى مسناة كانت تحبس الماء على ثلاثة أبواب منها فيسيبون من ذلك الماء من الباب الأول ثم الثانى ثم الآخر ، وقال

قوله : (لحرفها) أى أشار[١] بها محرفة لا بجعل اليد مستقيمة فيفعلها هكذا / بل[٢] فعلها هكذا / .

قوله : (إن تدرك القمر الخ) يعنى أن أحدا [٣] منهما ليس له إدراك

عطاء : العرم اسم الوادى ، وقيل العرم اسم الجرذ الذى خرب السد ، وقيل هو صفة السيل مأخوذ من العرامة ، وقيل اسم المطر الكثير اه مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله وصفه سفيان أى ابن عيينة ، وقوله : بدو بين أصابعه أى فرق ، وفى رواية على : ووصف سفيان بيده ففرج بين أصابع يده اليمنى نصبها بعضها فوق البعض اه قلت : وحديث على الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى تفسير سورة الحجر ، قال القسطلانى قوله : فحرفها بحاء المهملة وراء مشددة ثم فاء اه . وفى المجمع : ووصف سفيان بكفه فحرفها أى أمالها اه .

(٢) صور الشيخ قدس سره قول الراوى أشار بها محرفة ، يعنى أشار سفيان ابن عيينة بيده محرفة لا مستقيمة ، ففسر الشيخ قدس سره أولا بالألف المستقيمة المنقبة ، أى لم يفعل هكذا مستوية ، ثم صور بقوله : بل فعل هكذا بالخط المعوج كما سترى فإن اليد إذا كانت مستوية لم تكن الأصابع إلا مستقيمة فلا تكون بعضها فوق بعض ، وغرض سفيان بيان أن الشياطين يكون بعضهما فوق بعض فحرف اليد وعوجها لتكون الأصابع بعضها فوق بعض حتى تنتهى السلسلة إلى السماء ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك .

(٣) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار » الآية ، وفسر أن تدرك القمر بقوله لا يستر ضوء أحدهما ضوء الآخر ، قوله : ولا ينبغى لها ذلك أى ستر أحدهما الآخر لأن لكل

الآخر فيما هو مقدر له من مقدار[١] الزمان

قوله : (من كل مكان) يعني بذلك[٢] أن تنوين مكان للتنكير ليعم كل مكان على سبيل البدلية فيحصل العموم بهذا الوجه .

منهما حداً لا يعدوه ولا يقصر دونه فإذا اجتمعتا وأدرك كل واحد منهما صاحبه قامت القيامة وذلك قوله تعالى : « وجمع الشمس والقمر » اه .

(١) وفي الجمل : أي لا يدخل النهار على الليل قبل انقضائه ، ولا يدخل الليل على النهار قبل انقضائه بل يتعاقبان ، لا يجيء أحدهما قبل وقته ، وقيل لا يدخل أحدهما في سلطان الآخر فلا تطلع الشمس بالليل ،ولا يطلع القمر بالنهار وله ضوء اه .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخاري قال : والصافات وقال مجاهد : ويقذفون بالغيب من مكان بعيد من كل مكان اه . وليس هذا القول في الكرماني والعيني وذكره في الفتح والقسطلاني ولم يتعرضا لذلك القول بشيء من الكلام ، والعجب أن صاحب التيسير ذكره ولم يترجم له بشيء ، وثانيا أن هذه الآية ليست من الصافات بل من سورة سبأ كما سيأتي ولم ينبه على ذلك أحد من الشراح ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري رحمه الله ذكره لمناسبة قوله : « ويقذفون من كل جانب دحوراً » وهو من الصافات ومن دأب الإمام البخاري المعروف أنه يذكر بعض الألفاظ المناسبة بعض ألفاظ أخر ،وثالثا أن ما أفاده الشيخ قدس سره من أن تفسير البخاري بقوله : من كل مكان مستفاد من التنوين واضح لكن يشكل على تفسير البخاري أن قوله من كل مكان لا يناسب آية سورة سبأ فإن سياقها « وقد كفروا به من قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد» فإن لفظ من مكان في هذه الآية لا يقتضي

قوله : (تأتوننا عن اليمين) وإتيان[1] اليمين كناية عن كون المقالة حقاً ، والمعنى تظهرون لنا أن الذى تقولون لنا حق وصواب .

التعميم ، ففى الجلالين « وقد كفروا به من قبل » فى الدنيا « ويقذفون » يرمون بالغيب « من مكان بعيد » أى بما غاب علمه عنهم غيبة بعيدة ، حيث قالوا فى النبى صلى الله عليه وسلم ساحر ،شاعر، كاهن،وفى الجمل: «من مكان بعيد» المكان البعيد وهمهم الفاسد وظنهم الخاطىء،وهو بعيد عن رتبة العلم ورتبة الصدق والتحقق اه . وليس فى هذا شيء يحتاج إلى التعميم مع أنى لم أجد قول مجاهد هذا فى الدر المنثور فى تفسير آية سبأ ، بل وجدت فيه فى تفسير والصافات، أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله : «ويقذفون من كل جانب» قال يرمون من كل مكان دحوراً قال مطرودين اه . فما يظهر لهذا العبد الضعيف أنه وقع السهو لأحد من الرواة فى نقل الآية لتشابههما فى اللفظ ، فذكر موضع قوله : « ويقذفون من كل جانب » من كل مكان قوله « ويقذفون بالغيب من مكان بعيد » من كل مكان .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين» وفسره بقوله : يعنى الجن بالجيم والنون المشددة، قال عياض : هذا قول الأكثرين ، ويروى يعنى الحق بالحاء المهملة والقاف المشددة ، فعلى هذا يكون لفظ الحق تفسيراً لليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق ، وقوله : الكفار مبتدأ، وتقول خبره أى تقول الكفار هذا القول للشياطين، وأما رواية الجن بالجيم والنون ، فالمعنى الجن الكفار تقوله : للشياطين فيكون لفظ الكفار صفة للجن فافهم ، فإنه موضع فيه دقة اه . وقال الحافظ : ولكل من الروايتين وجه ، من قال يعنى الجن أراد بيان المقول له وهم الشياطين ، ومن قال الحق بالمهملة والقاف أراد تفسير لفظ اليمين، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق فتلبسوه

قوله : (لا تذهب عقولهم) تفسير للنفى[1] لا المنفى فقط وإن لم يذكر

علينا ، ويؤيده تفسير قتادة قال : يقول الإنس للجن كنتم تأتوننا عن اليمين ، أى من طريق الجنة تصدوننا عنها اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من كون إتيان اليمين كناية عن الحق معروف ، وقد بسط الكلام على ذلك الرازى فى تفسيره وذكر معان كثيرة فى تفسير الآية ، ومن جملتها قال فى تفسير اليمين وجوه ، الأول أن لفظ اليمين ههنا استعارة عن الخيرات والسعادات ، وبيان كيفية هذه الاستعارة أن الجانب الأيمن أفضل من الجانب الأيسر لوجوه ، أحدها اتفاق الكل على أن أشرف الجانبين هو اليمين ، والثانى لا يباشرون الأعمال الشريفة إلا باليمين مثل المصافحة والأكل وغيرهما وما على العكس منه فباليسرى ، الثالث أنهم كانوا يتفاءلون بالجانب الأيمن ، الرابع أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شىء ، والخامس أن الجانب الأيمن لكاتب الحسنات ، والأيسر لكاتب السيئات ، السادس أن المحسن يؤتى كتابه بيمينه فثبت أن الجانب الأيمن أفضل من الأيسر ، وإذا كان كذلك لا جرم استعير لفظ اليمين للخيرات والحسنات فقوله « إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين » يعنى أنكم كنتم تخدعوننا وتوهمون لنا أن مقصودكم من الدعوة إلى تلك الأديان نصرة الحق وتقوية الصدق اهـ مختصراً .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » وفسره بقوله لا تذهب عقولهم هذا على قراءة كسر الزاى ، ومن قرأها بفتحها فمعناه لا ينفذ شرابهم ، وفى التفسير لا يغلبهم على عقولهم ولا يسكرون بها ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف إذا سكر وزال عقله ، وأنزف الرجل إذا فنيت خمره اهـ . وفى الجلالين : « ولا هم عنها ينزفون » بفتح الزاى وكسرها ، من نزف الشارب وأنزف أى يسكرون ، بخلاف خمر الدنيا اهـ . قال القسطلانى : « ينزفون » بضم أوله وفتح الزاى ، من نزف الرجل ثلاثياً مبنياً للمفعول بمعنى

حرف (١) النفى ههنا .

قوله: (الملة الآخرة) قريش (٢) لكونها آخر الملل فى زعمهم الباطل ، لأنهم لم يكونوا مؤمنين باليهودية ولا بالنصرانية فلم يبق إلا الحنيفية آخرا .

سكر وذهب عقله ، وقرأ حمزة والكسائى : بكسر الزاى من أنزف الرجل إذا ذهب عقله من السكر اه . قال الرازى : قال تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » وقرىء بكسر الزاى ، قال الفراء : من كسر الزاى فله معنيان ، يقال أنزف الرجل إذا نفدت خمرته ، وأنزف إذا ذهب عقله من السكر ، ومن فتح الزاى فمعناه لا تذهب عقولهم أى لا يسكرون ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف ، والمعنى ليس فيها قط نوع من أنواع الفساد التى تكون فى شراب الخمر من صداع أو خمار أو عربدة ، ولاهم يسكرون أيضاً ، وخصه بالذكر لأنه أعظم المفاسد فى شرب الخمر اه .

(١) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لأن ظاهر سياق البخارى من قوله : « ينزفون » لا تذهب عقولهم يوهم أن قوله لا تذهب عقولهم تفسير لقوله : « ينزفون » المثبت .

(٢) قال العينى أشار به إلى قوله تعالى : «ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة » وفسر الملة الآخرة بملة قريش اه . قلت ذهب المفسرون أى فى تفسيرها إلى قولين أحدهما النصرانية وكونها آخر الملل ظاهر ، والثانى ملة قريش كما فسره به الإمام البخارى : وما وجهه به الشيخ قدس سره فى توجيه إطلاق آخر الملة عليه لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك الشراح ولا المفسرون، قال الرازى: والملة الآخرة هى ملة النصارى فقالوا إن هذا التوحيد الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم ما سمعناه فى دين النصارى أو يكون المراد بالملة الآخرة

قوله : (اتخذناهم سخريا أحطنا بهم) فسر السخرية[1] بالإحاطة لأن الإحاطة لازمة لها عادة فإنهم إذا أرادوا الاستهزاء بأحد جعلوه وسطهم ليتمكن كل منهم على الاستهزاء كل التمكن .

ملة قريش التى أدركوا آباءهم عليها اه . وفى الخازن قال ابن عباس : يعنون النصرانية لأنها آخر الملل وأنهم لا يوحدون الله تعالى بل يقولون ثالث ثلاثة، وقيل يعنون ملة قريش إلى آخر ما قال .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه تفسير اتخذناهم بالإحاطة ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : أحطنا بهم تفسير باللازم لأن الساخر يحيط بمن يسخر به حين السخرية اه . وما أفاده الشيخ أقرب من سياق البخارى ، وقال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « اتخذناهم سخرياً أم زاغت عنهم الأبصار » وفسره بقوله أحطنا بهم كذا فى الأصول ، وبخط الدمياطى لعله أحطناهم ، وقد سبقه بهذا عياض فإنه قال قوله : أحطنا بهم لعله أحطناهم ، وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو « أم زاغت عنهم الأبصار » ويتضح المعنى بالآية التى قبلها وهى قوله تعالى : « وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار » اه . والظاهر أن فى كلام العينى تحريفاً ، فقد قال القسطلانى : قوله أحطنا بهم من الإحاطة ، وقال الدمياطى فى حواشيه : لعله أخطأناهم وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو « أم زاغت عنهم الأبصار » وعند ابن أبى حاتم من طريق مجاهد أخطأناهم أم هم فى النار لا يعلم مكانهم ، اه . وما يظهر من التدبر فى أقوال هذه المشايخ الكبار إن قول البخارى أحطنا بهم إن كان من الإحاطة فهو تفسير لقوله « اتخذناهم سخرياً » ، ووجه تفسير السخرية بالإحاطة هو ما أفاده الشيخ قدس سره وهو لطيف ، وعلى هذا يكون معنى الآية ما لنا لا نرى فى جهنم رجالا كنا نعدهم فى الدنيا من الأشرار وكنا نحيط

قوله : (ورجلا سلما لرجل) ويقال سالماً[1] صالحا ، وتفسير السالم بالصالح مبنى على أن العبد المشترك بين اثنين لا يبق صالحا لكل من الشركاء ، ولا يبعد أن يقال صلاح الغلام كناية عن صلاح الموالى ، فإن الناس على دين ملوكهم، والرجل على سيرة صاحبه، فيؤثر صلاح الموالى فى صلاح العبد ، وكذلك عدمه فى عدمه ، فصار المعنى أن العبد إما أن يكون مشتركا بين اثنين متشاكسين أولا فإما أن لا يكون مشتركا أصلا أو يكون مشتركا بين اثنين صالحين فشقا الترديد الآخران (*) داخلان فى قوله : ورجلا سالما لرجل : يعنى أنه يكون صالحا ، ثم بعد ذلك تحصل له فاصلة وهى كونه لواحد لا مشتركا فيه بين كثيرين .

(ائتيا أعطيا) فسره[2] به لأنهما لم يكونا موجودين حين أمرا بذلك فلا

بهم فى الدنيا بالسخرية أم هم موجودن فى جهنم ولا نراهم ؟ وأما على قول الدمياطى وغيره إن كان أخطأنا بالخاء المعجمة فيكون تفسيراً لقوله أم زاغت عنهم الأبصار ؟ وظاهر سياق البخارى الأول .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سالما لرجل هل يستويان مثلا؟» اهـ . وفى الجلالين: ضرب الله للمشرك والموحد مثلا رجلا بدل من مثلا فيه شركاء متشاكسون متنازعون سيئة أخلاقهم ، ورجلا سلماً خالصا لرجل هل يستويان مثلا ؟ أى لا يستوى العبد لجماعة والعبد لواحد، فإن الأول إذا طلب منه كل من مالكيه خدمته فى وقت واحد تحير فيمن يخدمه منهم ، وهذا مثل للمشرك ، والثانى مثل للموحد .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء

(*) صفة لشقا ١٢ ز .

يصح إرادة الإتيان منهما ، نعم طلب منهما الوجود والتكون فأعطياه وصارا موجودين .

وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » وأجاد الشيخ قدس سره فى وجه تفسير الإتيان بالإعطاء ، وعلى هذا لا يرد ما أورده الشراح ، قال القسطلانى : استشكل هذا التفسير لأن ائتيا وأتينا بالقصر من المجىء فكيف يفسر بالإعطاء . فإنما يفسر به نحو قولك آتيت زيداً مالا بمد همزة القطع وهمزة ائتيا همزة وصل ، وأجيب بأن ابن عباس ومجاهدا وابن جبير قرءوا آتيا قالتا آتينا بالمد فيهما ، وفيه وجهان : أحدهما أنه من المواتاة وهى الموافقة أى لتوافق كل منكما الأخرى كما يليق بها ، وإليه ذهب الرازى والزمخشرى فوزن آتيا فاعلا كقاتلا ، وآتينا فاعلنا كقاتلنا ، والثانى أنه من الإيتاء بمعنى الإعطاء فوزن آتيا أفعلا كأكرما ، ووزن آتينا أفعلنا كأكرمنا ، فعلى الأول يكون قد حذف مفعولا ، وعلى الثانى مفعولين ، إذ التقدير أعطيا الطاعة من أنفسكما من أمركما قالتا آتينا الطاعة اه . قال الحافظ : قال عياض ليس أتى هنا بمعنى أعطى وإنما هو من الإتيان وهو المجىء بمعنى الانفعال للوجود بدليل الآية نفسها . وبهذا فسره المفسرون أن معناه جيئا بما خلقت فيكما وأظهراه قالتا أجبنا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : وقد روى عن سعيد بن جبير نحو ما ذكره المصنف ولكنه يخرج على تقريب المعنى أنهما لما أمرتا بإخراج ما فيهما من شمس وقمر ونهر ونبات وغير ذلك ، وأجابتا إلى ذلك كان كالإعطاء ، فعبر بالإعطاء عن المجىء بما أودعتاه ، قال الحافظ : فإذا كان موجهاً وثبتت به الرواية فأى معنى لإنكاره عن ابن عباس رضى الله عنهما اه . وفى الجمل عن القرطبى فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً أى جيئا بما خلقت فيكما من

قوله : (والهدى الذى هو الإرشاد) حاصله[1] أن الهداية قدتكون بمعنى الدلالة كما سبق ، وقد تكون بمعنى الإيصال وهو الإصعاد أى جمله صاعداً على

المنافع والمصالح وأخرجها للخلق ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : قال الله تعالى للسماء اطلعى شمسك وقمرك وكواكبك وأجرى رياحك وسحابك ، وقال للأرض شق أنهارك وأخرجى شجرك وثمارك طائعتين أو كارهتين « قالتا أتينا طائعين » وفى الكلام حذف أى أتينا أمرك طائعين ، وقيل معنى هذا الأمر التسخير أى كونا فكانتا ، كما قال تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فعلى هذا قال ذلك قبل خلقهما ، وعلى القول الأول قال ذلك بعد خلقهما ، وهو قول الجمهور اه . وفى تقرير المكى قوله : أعطيا دأبه أنه كلما يجىء لفظ الإتيان يفسره بالإعطاء وإنما فسر ههنا بالإعطاء لأن الإتيان يقتضى سبق وجود المأمور فى مكان بعيد عن الآمر ، فلدفع توهم هذا المعنى فسره بقوله أعطيا يعنى أعطيا ما اقتضى منكما من وجودكما وخروجكما من كتم العدم إلى الوجود ، وهذا معنى لطيف ، والخطاب لما فى علمه تعالى اه .

(١) قال العينى : أشار بقوله فهديناهم إلى قوله عز وجل : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » وفسر فهديناهم بقوله « دللناهم على الخير والشر » أراد أن الهداية بمعنى الدلالة المطلقة فيه وفى أمثاله كقوله : « إنا هديناه السبيل » الآية ، وقوله : والهدى الذى هو الإرشاد الخ ، والمعنى هنا الدلالة الموصلة إلى البغية وعبر عنه البخارى بالإرشاد والإسعاد فهو فى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » ونحوه ، وغرضه أن الهداية فى بعض الآيات بمعنى الدلالة ، وفى بعضها بمعنى الدلالة الموصلة إلى المقصود اه . وهذان المعنيان للهداية أى الدلالة الموصلة إلى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب المعبرة بإراءة الطريق معروفان .

المراد ، ونسخة[١] الإسعاد أظهر .

(فيظللن رواكد على ظهره يتحركن) إنما[٢] فسره بذلك لئلا يستبعد

---

(١) اختلف نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، ففى متون النسخ الهندية الإصعاد بالصاد ، وهكذا فى نسخة الكرمانى والقسطلانى ، وفى هامش النسخ الهندية الإسعاد بالسين ، وهكذا بالسين فى نسخ الفتح والعينى ، قال الحافظ بعد ذكر كلام السهيلى الآتى قريباً والذى عند البخارى إنما هو بالسين كما وقع عند أكثر الرواة عنه وهو منقول من معانى القرآن اه. وقال القسطلانى : قوله أصعدناه بالصاد فى الفرع ، ولأبوى ذر والوقت بالسين بدل الصاد ، قال السهيلى فيما نقله عنه ابن حجر وغيره هو بالصاد أقرب إلى تفسير أرشدناه من أسعدناه بالسين لأنه إذا كان بالسين كان من السعد والسعادة ضد الشقاوة ، وأرشدت الرجل إلى الطريق وهديته السبيل بعيد من هذا التفسير ، فإذا قلت أصعدناهم بالصاد خرج اللفظ إلى معنى الصعدات فى قوله : إياكم والقعود على الصعدات فإن كان البخارى قصد هذا وكتبها فى نسخته بالصاد التفاتاً إلى حديث الصعدات فليس بمنكر . وقال الشيخ بدر الدين الدمامينى: لا أدرى ما الذى أبعد هذا التفسير مع قرب ظهوره فإن الهداية إلى السبيل والإرشاد إلى الطريق إسعاد لذلك الشخص المهدى إذ سلوكه فى الطريق منفض إلى السعادة ومجانبته لها مما يؤدى إلى ضلاله وهلاكه ، وأما قوله فإذا قلت أصعدناه بالصاد الخ ففيه تكلف لا داعى له ، وما فى النسخ صحيح بدونه ، اه مختصراً . قلت : وتقدم قريباً ما قال الحافظ ، والذى عند البخارى إنما هو بالسين الخ وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وفى تقرير المكى قوله أصعدناه أى رقيناه على المطلوب انتهى .

(٢) قال العينى : قوله وقال غيره الخ أى قال غير مجاهد لأن ما قبله

الركود على ظهر الماء بحيث يستقر ولا يتحرك أصلا فإنه وإن كان ممكنا إلا أنه مستبعد عادة فلا حاجة إليه إذ لا يتوقف معنى الآية عليه ، فإن المراد عدم الجرى لا عدم الحركة أصلا ، فافهم فإنه مفيد .

(باب قوله[1] إلا المودة فى القربى)

تفسير مجاهد فى قوله تعالى : « ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره » الآية ، وفسره بقوله يتحركن ولا يجرين فى البحر أى يضطربن بالأمواج، ولا يجرين فى البحر لسكون الريح انتهى. وقال الحافظ : قوله يتحركن أى يضربن بالأمواج ولا يجرين فى البحر بسكون الريح ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن « لا » سقطت فى قوله يتحركن قال لأنهم فسروا رواكد بسواكن، وتفسير رواكد بسواكن قول أبى عبيدة و لكن السكون والحركة فى هذا أمر نسبى انتهى . قلت : وما أشار إليه الحافظ بقوله يندفع اعتراض من زعم بينه القسطلانى بقوله وقول صاحب المصابيح : كأنه سقط منه « لا » الخ ، وفى تقرير المكى قوله يتحركن يعنى المراد بالركود على ظهر البحر الإمساك عن الجرى لا الإمساك عن الحركة فى مكانها من جنب إلى جنب فإن الإمساك عن هذه الحركة بمنزلة المحال انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أشبع الكلام على ذلك فى اللامع فى أوائل المناقب وقبل ذلك فى كتاب التفسير من الكوكب الدرى فى تفسير سورة الشورى ، وفى تقرير المكى قوله : قربى آل محمد يريد أن اللام فى القربى عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو آل محمد ، والاستثناء على هذا التقدير متصل، قوله: إلا أن تصلوا الخ

قوله : (لو لا أن أجعل) أى [1] لو لا كراهية ذلك .

يريد أن المراد بالمودة رعاية الصلة ، واللام فى القربى عوض عن المضاف إليه لكن المضاف إليه هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لا إله ؛ والاستثناء على هذا التقدير منقطع فافهم انتهى . وفى تقرير اللاهورى حاصل قول سعيد ما أطلب منكم أيها الناس إلا أن تؤدوا أقربائى فقال ابن عباس : غلطت لأنه أيضاً أجرة وبهذا التقرير يكون الاستثناء متصلا. إن أريد من الأجر أعم ، وأما توجيه ابن عباس حاصله ما أطلب أجراً منكم أيها العرب ، لكن أطلب منكم أن تصلوا القرابة كما هو دأبكم ولا تضرونى انتهى .

(١) قال العينى : أى قال ابن عباس فى قوله تعالى: « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة » الآية وقد فسرها ابن عباس بقوله : لولا أن أجعل ، وفى التفسير لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر فيصير كلهم كفاراً ، قاله أكثر المفسرين ، وعن ابن زيد: يعنى لولا أن يكون الناس أمة واحدة فى طلب الدنيا واختيارها على العقبى اه مختصراً. وفى الجلالين : المعنى لولا خوف الكفر على المؤمن من إعطاء ما ذكر لأعطيناه ذلك لقلة حظ الدنيا عندنا وعدم حظه فى الآخرة فى النعيم، وقال صاحب الجمل: فى الكلام حذف المضاف أى ولولا خوف أن يكون الناس الخ ، لكن فى تقدير هذا المضاف شىء لأن الله تعالى لا يخاف من شىء. فالأولى فى تقرير الآية ما سلكه البيضاوى ونصه :أى لولا أن يرغبوا فى الكفر إذا رأوا الكفار فى سعة وتنعم لحبهم الدنيا فيجتمعوا عليه ، وقدر الزمخشرى فيه مضافاً فقال: لولا كراهة أن يجتمعوا على الكفر الخ .والغرض من تقديره أن كراهة الاجتماع هى المانعة من تمتيع الكفار اه مختصراً .

قوله : (أفنضرب عنكم الذكر صفحا) بياض[1] فى الأصل .

---

(١) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر وقد ذكره البخارى ههنا فى موضعين فقال أولا وقال مجاهد « أفنضرب عنكم الذكر » أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون عليه قال العينى فى شرحه : قال مجاهد فى قوله عز وجل : « أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين » وفسره بقوله : أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون يعنى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه ، وقيل معناه : أفنضرب عنكم العذاب ونمسك ونعرض عنكم ونترككم فلا نعاقبكم على كفركم؟ اه . وقال القسطلانى فى شرح هذا الموضع وقال الكلبى : أفنترككم سدى لا نأمركم ولا ننهاكم اه . وقال الكرمانى ههنا قوله : أفنضرب أى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه انتهى . وفى تقرير المكى : أفنضرب عنكم الذكر؟ أى نزول القرآن ، وقوله : « ثم لا تعاقبون » أى بنزول القرآن كلا بل يتعاقبون بإفشاء أحوالهم وأسرارهم ، وكتب أيضاً فى موضع آخر : ثم لا تعاقبون بالأمر والنهى والتكذيب لكم وهو من العقاب كما قال أستاذ ، أو من العقب ونزول القرآن عقاب لأن فيه إفشاء أحوالهم اه . هكذا فى الأصل وفيه بعض زلات الكتابة ، ثم قال البخارى بعد ذلك : «أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين » مشركين والله لو أن هذا القرآن رفع حيث رده أوائل هذه الأمة لهلكوا انتهى . قال الكرمانى : ههنا قوله « مسرفين » أى مشركين وعلى هذا التفسير معنى ضرب الذكر عنهم رفع القرآن من بينهم إلى السماء بخلاف ما تقدم من تفسير مجاهد انتهى . وقال العينى : ههنا مر الكلام فيه عن قريب قوله : « إن كنتم » على معنى المضى ، وقيل معناه : إذ كنتم كما فى قوله تعالى « وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين » : قوله « مسرفين » أى مشركين مجاوزين الحد وأمر الله تعالى ، وقال قتادة : والله لو كان هذا القرآن رفع حين

قوله : (إن صح ما تدعون[١]) الخ بياض .

قوله : (لا يبقى إلا مسلم الخ) بياض[٢] .

رده أوائل هذه الأمة لهلكوا ولكن الله عز وجل عاد بعبادته (*) ورحمته فكرره عليهم ودعاهم إليه عشرين سنة ، أو ما شاء الله من ذلك انتهى .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى بذلك إلى ما فى سورة الأحقاف من قوله تعالى « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد » الآية قال العينى قوله : أرأيتم ، معناه أخبرونى كذلك قاله المفسرون وفى تفسير النسفى : قل يامحمد لهؤلاء الكفار أرأيتم أخبرونى إن كان أى القرآن من عند الله ، وقيل : إن كان محمد من عند الله وكفرتم به ، وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله ، وجواب الشرط محذوف تقديره إن كان هذا القرآن من عند الله وكفرتم به ألستم ظالمين ؟ ويدل على هذا الحذف قوله : « إن الله لا يهدى القوم الظالمين » ، وقوله هذه الألف أشار به إلى أن الهمزة التى فى أول أرأيتم إنما هى توعد لكفار مكة حيث ادعوا صحة ما عبدوه من دون الله وإن صح مايدعون فى زعمهم ذلك فلا يستحق أن يعبد لأنه مخلوق فلا يستحق أن يعبد إلا الله الذى خلق كل شىء .

(٢) بياض فى الأصل ههنا أيضا بقدر سطر ، وأشار الإمام البخارى رحمه الله إلى قوله : « فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » وفى الجلالين : أثقالها من السلاح وغيره ، بأن يسلم الكفار أو يدخلوا فى العهد ، وهذه غاية للقتل والأسر ، وفى الجمل : قوله هذه غاية للقتل أى المذكور فى قوله « فضرب الرقاب » ، وقوله : والأسر أى المذكور فى قوله « فشدوا الوثاق » أى كل منهما يستمر إلى الإسلام أو عقد الأمان انتهى . وفى تقرير المكى

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله بمائدته ١٢ ز

قوله : (فقال على نعم الخ) بياض[1]

قوله : (أفميتنا ؟ أفاعى علينا) بياض [2]

قوله : (ما لى لا يدخلنى إلا ضعفاء الناس) ولم تذكر[3] المحاجة على وجهها

قوله إلا مسلم أى ومن تبعه من أهل الذمة انتهى . وقال القسطلانى قوله : لا يبق إلا مسلم أو مسالم ، والمعنى حتى يضع أهل الحرب شركهم ومعاصيهم ، وهو غاية للضرب أو الشد أو للمن والفداء أو للمجموع ، يعنى أن هذه الأحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم ، وقيل بنزول عيسى عليه السلام انتهى .

(١) بياض فى الأصل ههنا أيضاً بقدر سطر ، وقال الحافظان ابن حجر والعينى : زاد أحمد والنسائى أنا أولى بذلك أى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله لأنى واثق بأن الحق بيدى انتهى . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله : فقال على نعم أى أنا أولى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله ، وقيل كان هذا فى وقت التحكيم وكراهية بعض الناس ذلك ، وفهم من كتاب الله بعض الشراح أن سهلا أيضاً كان من الذين كرهوا التحكيم وهو بعيد من سياق الحديث ، نعم الرجل المذكور ومن معه كرهوا التحكيم لأن كتاب الله يأمر بالقتال مع البغاة بقوله :« قاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » ولعل علياً أشار إلى أن التحكيم أيضاً مأخوذ من كتاب الله بحسب ما أدى إليه اجتهادى انتهى. قلت : وتقدم الكلام على هذا الحديث مفصلا فى موضعين ، الأول فى الجهاد فى باب بعد باب إثم من عاهد ثم غدر ، والثانى فى المغازى فى غزوة الحديبية

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقد تقدم الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه فى أول بدء الخلق فارجع إليه لو شئت .

(٣) وهو كذلك فإن قولها ما لى لا يدخلنى إلا الخ ، اعتراف منها بعجزها

فإن ماذكر من مقالة الجنة لا تؤذن بالمحاجة لأنها إذ عنت بالخضوع،والصحيح أنها ذكرت مقالتها هذه للاستدلال على علو مكانتها، حتى أنها تجعل الضعفاء الغرباء ملوكا وجبابرة .

وغلبة الأخرى ، وهذا ليس من شأن المحاجة ، وأفاده الشيخ قدس سره بقوله: الصحيح هو أيضاً واضح ، وعلى هذا تصح المحاجة بينهما فإن فى هذه الصورة ادعى كل واحد منهما غلبته على الآخر ، وبهذا جزم الشيخ قدس سره فى كتاب الرد على الجهمية فى باب قوله تعالى :« إن رحمة الله قريب من المحسنين » بقوله حاصل الاختصام الخ ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يقال إن جهنم لما كانت مثوى المتكبرين ، عبرت كلامها بكلام المتكبرين فقالت : أنا كذا وكذا،ولما كانت الجنة مثوى المتواضعين، عبرت كلامها بكلام المتواضعين. وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب قوله : احتجت الجنة والنار ، أى بين كل واحد منهما أن لى فضلا عليك وعظمة منك ، فقالت الجنة : إن الضعفاء يكبرون بالدخول فى فكنت مسلمة الكبر ، وقالت النار : إنى كبرى إنى آخذ الكبراء وأذلهم فكنت كبيرة فقضى الله بينهما أن لكل منكما فضيلة جزئية انتهى. قال الحافظ : قال ابن بطال عن المهلب يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة ، وفهماً وكلاماً والله قادر على كل شىء ، ويجوز أن يكون هذا مجازاً كقولهم: امتلأ الحوض، وقال قطنى : والحوض لا يتكلم وإنما ذلك عبارة عن امتلائه وأنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك ، وكذا فى قول النار هل من مزيد قال: وحاصل اختصامهما افتخار إحداهما على الأخرى بمن يسكنها فتظن النار أنها بمن ألقى فيها من عظماء الدنيا أبر عند الله من الجنة وتظن الجنة أنها بمن أسكنها من أولياء الله تعالى أبر عند الله ، فأجيبتا بأنه لا فضل لإحداهما على الأخرى من طريق من يسكنهما ، وفى كلامهما شائبة شكاية إلى ربهما إذ لم تذكر كل واحدة منهما إلا ما اختصت به.وقد رد الله الأمر فى ذلك إلى مشيئته انتهى .

قوله : (إلا ليعبدون ما خلقت[1] أهل السعادة) ، والفرق بين التأويلين أن المراد بالجن والإنس في التوجيه الأول صلحاؤهما فقط ، وفي الثاني أعم منهم ، غير أن الطلحاء لم يأتوا ما أريد منهم .

قوله : (وليس فيه حجة لأهل القدر) القائلين[2] بوقوع الشر من غير إرادته تعالى . وأن الشر غير مخلوق له ، وعدم حجيته لهم ظاهر فإن عدم كونه مراد لا يقتضي أنه ليس مخلوقاً له .

---

(١) أشار به إلى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » قال الحافظ قوله : « إلا ليعبدون » في رواية أبي ذر « ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ما خلقت أهل السعادة من أهل الفريقين إلا ليوحدون ، هو قول الفراء ونصره ابن قتيبة في مشكل القرآن له وسبب الحمل على التخصيص وجود من لا يعبده ، فلو حمل على ظاهره لوقع التنافي بين العلة والمعلول ، وحاصل التأويلين أن الأول محمول على أن اللفظ العام مراد به الخصوص ، وأن المراد أهل السعادة من الجن والإنس ، والثاني باق على عمومه لكن بمعنى الاستعداد أي خلقهم معدين لذلك ، لكن منهم من أطاع ومنهم من عصى ، وهو كقولهم الإبل مخلوقة للحرث أي قابلة لذلك لأنه قد يكون فيها ما لا يحرث انتهى .

(٢) قال الحافظ أما قوله وليس فيه حجة لأهل القدر فيريد المعتزلة لأن محصل الجواب أن المراد بالخلق خلق التكليف لا خلق الجبلة ، فمن وفقه عمل لما خلق له ومن خذله خالف ، والمعتزلة احتجوا بالآية المذكورة على أن إرادة الله تعالى لا تتعلق به ، والجواب أنه لا يلزم من كون الشيء معللا بشيء أن يكون ذلك الشيء مراد ، أو أن لا يكون غيره مراد ، أو يحتمل أن يكون مراده بقوله وليس فيه حجة الخ أنهم يحتجون بها على أن أفعال الله تعالى لا بد

قوله : (فكان (١) قاب قوسين الخ) .

وأن تكون معلولة ، فقال :لا يلزم من وقوع التعليل فى موضع وجوب التعليل فى كل موضع ونحن نقول بجواز التعليل لا بوجوبه أو لأنهم احتجوا بها على أن أفعال العباد مخلوقة لهم لإسناد العبادة إليهم ،فقال لا حجة لهم فى ذلك لأن الإسناد من جهة الكسب، وفى الآية تأويلات أخرى يطول ذكرها انتهى .
وفى تقرير المكى قوله أهل السعادة : فسر العام بالخاص لدفع شبهة المعتزلة ، وهو أن الله تعالى خلق الكل للتوحيد مع أن بعضهم يشركون وهو خلاف غرض الله تعالى شأنه فعلم أن العباد خالقة لأفعالهم الاختيارية لا دخل لله تعالى فيه تعالى الله عنه علواً كبيراً ، فأجاب بأن هذه الآية فى أهل السعادة وهم لا يمكن لهم التخلف عن التوحيد انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لتفسير هذه السورة لأنه قد أشبع الكلام على تفسير هذه السورة فى الكوكب الدرى لا سيما فى رؤية النبى صلى الله عليه وآله وسلم ربه عز وجل وذكرته تذكيراً لغريبة وقعت لهذا العاجز ، وهى أن هذا الفقير لما حضر عتبة سيد الكونين عليه ألف ألف صلاة وتحية فى آخر ذى الحجة سنة ست وثمانين صليت وسلمت عليه صلى الله عليه وآله وسلم على حسب عادتى عند مثولى عند رجليه صلى الله عليه وسلم بذكر أوصافه الجليلة الواردة فى القرآن والحديث مثلا الصلاة والسلام عليك يا من قال ربى الأعلى مخاطباً له : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » الصلاة والسلام عليك يا من ورد فى حقه فى القرآن المجيد «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » الصلاة والسلام عليك يا من بيده لواء الحمد يوم القيامة، الصلاة والسلام عليك يا أول من يدخل الجنة بأمته، وغير ذلك من الأوصاف الرفيعة الواردة فى القرآن والحديث ، وكان ذلك الطريق ألذ لى وأطرب لقلبى فى الصلاة

. . . .

والسلام ، فمن جملة ذلك إذا قلت : الصلاة والسلام عليك يا من دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فعند ذلك أخوض فى مناظرة علمية مع النفس ، وهو أن المشهور من تفسير هذه الآية أن المراد منه جبريل عليه الصلاة والسلام فأقول: «إن جبريل عليه الصلاة والسلام مع كونه أفضل الملائكة ، ليس بأفضل من سيد الكونين عليه الصلاة والسلام فكيف بمن يدنو الأفضل من المفضول ، وكلما دفعته بأن رؤيته تعالى لا تمكن فى هذه الدنيا يناظر فى قلبى بأنه صلى الله عليه وسلم دخل بجسمه الشريف الجنة ليلة المعراج ، ورؤيته تعالى فى الجنة مجمع عليها عند أهل السنة والجماعة ، وهكذا تطول المناظرة فى قلبى ، ويستمر بين أخذ ورد ،ونقض وإبرام، حتى الجانى ذلك إلى أن اكتب إلى العزيز الفاضل المولوى عاقل سلمه الله الذى هو مشتغل بكتابة حاشية اللامع ، فى هذا الزمان لأنى لا أباشر الكتابة لنزول الماء فى عينى فأنا أملى عليه ، فأردت أن أكتب إليه أن يضيفه فى المسودة ، وملكتنى هذه الفكرة وأردت أن أبادر إلى الكتابة إليه خشية أن أموت،وكلما حضرت عتبته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجلست عند رجليه، وصليت بهذه الصفة المباركة حدثتنى نفسى بالإسراع فى هذا الأمر، ولكن أهملت ذلك لكونه خلاف قول الجمهور ، فلما رجعت عن المدينة المنورة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، رأيت أن الشيخ قدس سره أجمل الكلام على المسألة فى الكوكب الدرى فى موضعين : فى تفسير سورة الأنعام، وفى تفسير سورة النجم ، وبسط الاختلاف فى هامش الكوكب فى موضعين، ونقل عن الجمل عن الخطيب :حاصل المسألة أن الصحيح ثبوت الرؤية،وهو ما جرى عليه ابن عباس رضى الله عنه اه . وهو نص رواية شريك فى البخارى بلفظ ودنى الجبار رب العزة فتدلى إلا أنهم تكلموا على حديث شريك كثيرا،وأولوا

(كفر له الخ) الظاهر(١) أن قوله له متعلق بقوله جزاء يعنى أن ذلك الذى فعلنا بهم كان جزاء لمن كفروه ولم يؤمنوا به .

هذا اللفظ بتوجيهات عديدة ، وتقدم ما قالوا فى حديث :إنى لأراكم من خلف ظهرى إن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا تختص بجهة واحدة انخرقت له العادة ، فكان يرى بها من غير مقابلة اه وإذاً يمكن له صلى الله عليه وسلم هذا فى الدنيا ، فى ليلة المعراج بالأولى،لظهور الخوارق فيها ثم رأيت أن القطب الكنكوهى قدس سره ذكره فى رسالته إمداد السلوك مترجماً للرسالة المكية ، وحقق أن مصداق قوله تعالى :« فكان قاب قوسين » قربه صلى الله عليه وسلم إلى ربه عز وجل دون جبريل ، وإليه يظهر ميل القارى فى المرقاة تحت حديث سؤال جبريل عن الإيمان إذ قال هذا محل استقامته فى مشهد التمكين الذى أخبر الله عنه بقوله : « فكان قاب قوسين أو أدنى » وليس هناك مقام جبريل ، وجميع الكروبيين ولا مقام الصفى والخليل ومن دونهم من الأنبياء اه . فتدبر ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « وحملناه على ذات ألواح ودسر تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر » الآية ، وفى تقرير المكى قوله : كفر له يعنى المراد بمن كفر له وهو نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام وسيجىء تفسير هذا فى السطر الثالث بقوله كفر الخ اه . وقال الكرمانى : أى فعلنا بنوح وبهم من فتح أبواب السماء وما بعده من التفجير ونحوه جزاء من الله بما صنعوا بنوح وأصحابه اه . وفى الجلالين : قوله جزاء منصوب بفعل مقدر انتصاراً لمن كان كفر وهو نوح عليه السلام ، وفى الجمل : قوله منصوب الخ ، أى على أنه مفعول لأجله،وقوله : أى أغرقوا انتصارا،تفسيراً للمعنى وإلا يقال أغرقوا جزاء اه . وقال الحافظ قوله : فعلنا بهم الخ هو كلام الفراء بلفظه وزاد يقول أغرقوا

(يريد لسان الميزان) لأنها[١] إذا أقيمت كان الوزن غير بخس ولا زائد .

قوله : (العصف [٢] ورق الحنطة) خاصا (وقال الضحاك العصف التبن مطلقاً) .

لنوح أى لأجل نوح ، ومحصل الكلام أن الذى وقع بهم من الغرق كان جزاء لنوح وهو الذى كفر أى جحد وكذب فجوزى بذلك لصبره عليهم اه .

(١) قال العينى : أى فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » يريد لسان الميزان اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أن إقامة اللسان موجب لتسوية الوزن ظاهر ، وفى تقرير المكى : لسان الميزان هو المسمار الذى يكون على ظهر خشبة الميزان يلق فى أصله سلكا حتى يكون هو فى وسطه فإذا أخرج منه إلى أحد رأسى الخشبة يميل الميزان ، وإذا قام فى وسطه استوى الميزان اه .

(٢) أشار البخارى بهذا إلى قوله تبارك وتعالى : « والحب ذوا العصف والريحان » وذكر البخارى فى تفسير هذين اللفظين أقوالا عديدة منها ما قال بعضهم : العصف ورق الحنطة، وفى تقرير المكى :قوله ورقة يعنى العصف مجموع البقل المقطوع من الساق والورق ، والريحان هو ورقة فقط ، والحب ما كان فيه من الحبوب الخامة ، قوله: الرزق أى مطلقاً للانسان أو للدواب ،قوله: يريد المأكول أى ما صار صالحاً لان يؤكل من الحب فى البقل ، ويكون خاماً غير نضيج ،قوله : لم يؤكل يعنى بخته شده هست لكن تاهنوز خورده نشده هست وقال العينى : قوله العصف بقل الزرع الخ .كذا نقل عن الفراء ، وعن ابن كيسان العصف ورق كل شىء خرج منه الحب يبدو أولا ورقا ثم يكون سوقا ثم يحدث الله تعالى فيه أكماماً ، ثم يحدث فى الأكمام الحب ، وعن ابن عباس رضى الله عنه ورق الزرع الأخضر إذا قطعت رءوسه ويبس هو العصف اه .

(المنشآت ما رفع قلعه الخ) يعني[١] أن المنشآت ما كانت قلاعها مرفوعة ، فقوله من [٢] كما في نسخة المتن ليس بياناً لما بل هي زائدة .

قوله : (وقال بعضهم[٣] ليس الرمان الخ) ولم يقل هذا البعض غير صواب

---

(١) أشار الإمام البخاري إلى قوله تعالى : « وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام » ، قال الحافظ قوله : المنشآت ما رفع قلعه من السفن ، فأما ما لم يرفع قلعه فليس بمنشآت اه . وفي تقرير المكي : قوله من قلعه يعني آنكه بباد بان ميرود آنرا منشآت مى كويند وآنكه بكشيدن آب بهيزم ميرود آنرا غير منشآمى كويند اه . وقال الكرماني قوله : قلعة بكسر القاف وسكون اللام وبالمهملة أي الشراع أي المرفوعات الشرع اه . وفي الجلالين: المنشآت المحدثات ، وفي الجمل : المنشآت قرأ حمزة وأبو بكر بكسر الشين بمعنى أنها تنشىء الريح بجريها ، أو تنشىء السير إقبالا وإدباراً ،والتي رفعت شراعها أي قلوعها والشراع بكسر الشين القلع والجمع شرع بضمتين ككتب . وعن مجاهد: كل ما رفعت قلعها فهي من المنشآت ، وإلا فليست منها ، ونسبة الرفع إليها مجاز كما يقال : أنشأت السحابة المطر ، وقرأ الباقون بالفتح وهو اسم مفعول أي أنشأها الله أو الناس ، أو رفعوا شراعها ، وقرأ ابن أبي عبلة بتشديد الشين مبالغة ، وقوله المحدثات المصنوعات اه مختصرا .

(٢) كما هو موجود في متون النسخ الهندية وعليه علامة النسخة المشيرة إلى أنه لا يوجد في بعض النسخ ، وهو كذلك فإنه لا يوجد في النسخ المصرية من الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني ، ولا في النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، فالظاهر أنها سهو من الكاتب .

(٣) أشار البخاري بهذا القول إلى قوله تعالى : «فيهما فاكهة ونخل ورمان»

. . . .

ثم قال البخاری : وقال بعضهم قال العینی قال صاحب التوضیح یعنی به أبا حنیفة، وقال الکرمانی قیل أراد به أبا حنیفة ، قال العینی :لا یلزم تخصیص هذا القول بأبی حنیفة وحده ، فإن جماعة من المفسرین ذهبوا إلی هذا القول قاله الفراء فإنهم قالوا لیس الرمان والنخل بالفاکهة ، لأن النخل ثمرة فاکهة وطعام ، والرمان فاکهة وطعام ، والرمان فاکهة ودواء فلم یخلصا للتفکه ، ومنه قالوا : إذا حلف لا یأکل فاکهة فأکل رماناً أو رطبا لم یحنث ، وقوله : وأما العرب فإنها تعدها فاکهة، هذا جواب البخاری عما قال بعضهم ، ولهم أن یقولوا نحن ما ننکر إطلاق الفاکهة علیهما ولکنهما غیر متمحضین فی التفکه ، فمن هذه الحیثیة لا یدخلان فی قول من حلف لا یأکل فاکهة اه . وفی تقریر اللاهوری قال الحنفیة : إن مبنی الأیمان علی العرف ، والعرب وإن کانوا یطلقون الفاکهة علیها لکن ترک فی العرف ، ونکتة الترک أن الفاکهة من التفکه والتلذذ من دون الغذائیة ، ولیس وجه قولهم إن العطف یقتضی التغایر اه . قال الحافظ بعد ذکر قول الکرمانی وغیره : إن البعض المذکور هو أبو حنیفة ، بل نقل البخاری هذا الکلام من کلام الفراء ملخصاً ، ولفظه قوله تعالی : «فیهما فاکهة ونخل» قال بعض المفسرین : لیس الرمان ولا النخل من الفاکهة، قال : وقد ذهبوا فی ذلک مذهباً فنسبة الفراء لبعض المفسرین، وأشار إلی توجیهه ثم قال: ولکن العرب تحمل ذلک فاکهة، وإنما ذکرا بعد الفاکهة کقوله تعالی: «حافظوا علی الصلوات والصلاة» الخ والحاصل أنه من عطف الخاص علی العام ، واعترض بأن قوله هنا فاکهة نکرة فی سیاق الإثبات فلا عموم ، وأجیب بأنها سیقت فی مقام الامتنان فتعم ، أو المراد بالعام ههنا ما کان شاملا لما ذکر بعده وقد وهم بعض من تکلم علی البخاری فنسب البخاری للوهم ، وما علم أنه تبع فی ذلک

فإن مبنى الأيمان(١) العرف فلم تكن الرمان والنخل فاكهة عندهم(٢) فكيف

كلام إمام من أئمة اللسان العربى وقد وقع لصاحب الكشاف نحو ما وقع للفراء وهو من أئمة الفن البلاغى فقال : فإن قلت لم عطف النخل والرمان على الفاكهة وهما منها؟ قلت : اختصاصاً وبياناً لفضلهما كأنهما لما كان لهما من المزيد جنسان آخران ، كقوله : جبريل وميكال بعد الملائكة اه.

(١) هذا هو المعروف عندنا الحنفية مصرحة فى كتبنا الأصول والفقه ، لكن المسألة خلافية بين الأئمة ، ففى الدر المختار عن فتح القدير : الأصل أن الأيمان مبنية عند الشافعى على الحقيقة اللغوية . وعند مالك على الاستعمال القرآنى ، وعند أحمد على النية ، وعندنا على العرف مالم ينو ما يحتمله اللفظ اه. قلت: لكن الحافظ ذكر فى الفتح فى مواضع أن مبنى الأيمان على العرف منها ما ذكر فى باب الصلاة على الحصير أن مبنى الأيمان على العرف اه . قلت : وفى المسألة تفاصيل كثيرة وتفاريع مختلفة من العرف اللغوى والشرعى وغيرهما ، كما بسط فى شرح الأشباه .

(٢) فى الهداية : وإن حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطباً لم يحنث عند أبى حنيفة ، ويحنث عند صاحبيه ، والأصل أن الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده أى يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد أن يكون التفكه به معتاداً حتى لا يحنث بيابس البطيخ ، وأما الرطب والرمان فهما يقولان : إن معنى التفكه موجود فيهما فإنهما أعز الفواكه والتنعم بهما يفوق التنعم بغيرهما ، وأبو حنيفة يقول : إنهما مما يتغذى بهما ويتداوى بهما فأوجب قصوراً فى معنى التفكه للاستعمال فى حاجة البقاء ، ولهذا كان اليابس منهما من التوابل أو من الأقوات اه ملخصاً .

يدخل فيها ، نعم[١] هى فاكهة فى عرفنا أهل الهند ولم ينكر هذا البعض كونهما فاكهة عند العرب حتى يعترض عليه ، وأما الآية[٢] فإنهم لم يستدلوا بها حتى ليفتقر إلى الجواب عنها ، ومع ذلك فإن لهم أن يقولوا إن تخصيصهما بالذكر بعد التعميم ليس إلا لمزيد[٣] فيهما أو منقصة كما فى قوله : « الصلوات والصلاة الوسطى » وهو المراد .

---

(١) وباختلاف الزمان يختلف العرف وعليه حملوا اختلاف أبى حنيفة وصاحبيه ، فنى الإكليل على المدارك فى بيان هذا البحث عن فتح القدير والمشايخ قالوا : هذا اختلاف زمان ، فنى زمانه لم يعدوها من الفواكه فأفتى على حسب ذلك ، وفى زمانهما عدت منهما فأفتيا به اه . وفى تقرير المكى : قوله بالفاكهة أى فى عرف أهل الكوفة ، وإن كان فاكهة فى الأصل لأنهم كانوا يأكلونهما بطريق الغذاء لا بطريق التفكه ، فصار معنى التفكه مغلوباً فيهما فلم يبقيا فاكهة فى عرفهم ، وهذا لا تتوجه الخدشة عليه اه .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وبسط الكلام على ذلك صاحب الإكليل بما لا مزيد عليه ، ونقل فيه أقوال أهل العلم فى ذلك من الكتب المختلفة من اللغة والفقه وغيرهما فارجع إليه لو شئت .

(٣) فنى نور الأنوار : الحقيقة تترك بدلالة اللفظ فى نفسه، بأن كان اللفظ مثلا موضوعاً لمعنى فيه قوة ، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً أو المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً ، فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك ، إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم، والسمك لا دم فيه فلا يتناول هذا الحالف لحم السمك وإن كان أطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى:

قوله : (وألقيت أن وهو معناها) أى وهو [1]مراد .

قوله : (إن رفعت[2] السلام) فهو من الدعاء ، عدل إلى الرفع لدلالة الدوام .

« لتأكلوا منه لحماً طرياً » ، وبه تمسك مالك فى أنه يحنث بأكل لحم السمك ، ونحن نقول :لا يحنث به لأجل مأخذ اللفظ ، ولأن بائعه لا يسمى فى العرف بائع اللحم ، والثانى ما ذكره بقوله وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أى إذا حلف لا يأكل الفاكهة فلا يتناول العنب لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن ، فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيهما كمال ليس فى الفاكهة ، وهو أن يكون به قوام البدن ويكفى بها فى بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص اه مختصرا .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين » ، وأشار إلى أن كلمة أن فيه محذوفة وهو قوله : « أنك من أصحاب اليمين » ، وقوله ألغيت ان بالغين المعجمة من الإلغاء ، ويروى وألقيت بالقاف وهو بمعناه ، وقوله وهو معناها أراد به أن كلمة أن وإن حذفت فمعناها مراد قوله كما تقول إلى قوله عن قليل تمثيل لما ذكره ، أى كقولك لمن قال إنى مسافر عن قريب أنت مصدق مسافر عن قليل ، أى أنت مصدق أنك مسافر عن قليل ، فحذف لفظ أن ههنا أيضاً ولكن معناه مراد اه .

(٢) قال العينى : قوله وقد يكون أى لفظ سلام كالدعاء له أى لمن خاطبه من أصحاب اليمين ، يعنى الدعاء له منهم كقولك فسقياً لك من أصحاب اليمين ، وانتصاب سقيا على أنه مصدر لفعل محذوف تقديره : سقاك الله سقيا ، وأما رفع السلام فعلى الابتداء وإن كان نكرة لأنه دعاء وهو من المخصصات ومعناه سلمت سلاما ، ثم حذف الفعل ورفع المصدر ، وقيل تعريف المصدر وتنكيره سواء لشموله فهو راجع إلى معنى العموم ، وقال الزمخشرى : معناه سلام لك

(قال سفيان هذا[1]) فى (حديث الناس) يعنى أن إدخال هذه الكلمة فى الحديث صدر من آخرين، وأما أنا فلم يذكر لى عمرو أنها فى الحديث، أو المعنى أن إدخال تلك الكلمة فى الحديث من غير عمرو، وأما هو فلم يصرح بذلك

يا صاحب اليمين من إخوانك أصحاب اليمين، أى يسلمون عليك إلى آخر ما قاله، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله عدل إلى الرفع الخ، معروف فقد قال البيضاوى فى قوله تعالى: «الحمد لله» رفعه بالابتداء وخبره لله، وأصله النصب وقد قرىء وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجدده وحدوثه اه.

(١) قال العينى: قال سفيان بن عيينة هذا فى حديث الناس ورواياتهم وأما الذى حفظته من عمرو بن دينار فهو الذى رويته منه من غير ذكر النزول وما تركت عنه حرفاً ولم أظن أحداً حفظ هذا الحديث من عمرو غيرى، ملخص ما قاله سفيان لا أدرى أن حكاية نزول الآية من تتمة الحديث الذى رواه على ابن أبى طالب رضى الله تعا عنه، أو قول عمرو بن دينار موقوفاً عليه أدرجه هو من عنده، وسفيان لم يجزم بهذه الزيادة، وقد روى النسائى عن محمد بن منصور ما يدل على أن هذه الزيادة مدرجة اه. وقد اختلف أئمة الحديث فى أن هذه الزيادة مدرجة من عمرو أو من غيره كما بسطه الحافظ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثانى من أن إدخال هذه الكلمة من غير عمرو يدل عليه ما ذكره الحافظ إذ قال: وقع عند الطبرى من طريق أخرى عن على الجزم بذلك، لكنه من أحد رواة الحديث حبيب بن أبى ثابت الكوفى أحد التابعين وبه جزم اسحق فى روايته عن محمد بن جعفر عن عروة فى هذه القصة إلى آخر ما قاله.

قوله : (فانطلقت ورجعت) ولم تساعدها[1] فى النوحة .

---

(١) ما أفاد الشيخ قدس سره أحد الأقاويل التى ذكرت فى توجيه هذا الحديث كما سيأتى فى كلام الحافظ ، وما ذكره الشيخ قدس سره ههنا مختصرا. وذكر فى تقرير المكى بأتم منه إذ قال قوله : فانطلقت أى بايعت واستثنت الإسعاد من بيعتها ثم انطلقت ثم رجعت فبايعت بالإسعاد أيضاً وكانت لم تسعد أصلا حين انطلقت اﻫ . قال الحافظ : الإسعاد قيام المرأة مع الأخرى فى النياحة تراسلها ، وهو خاص بهذا المعنى ، ولا يستعمل إلا فى البكاء والمساعدة عليه ويقال : إن أصل المساعدة وضع الرجل يده على ساعد الرجل عند التعاون على ذلك ، وقوله : فانطلقت ورجعت ، وفى رواية النسائى قال فاذهبى فأسعديها قالت : فذهبت فساعدتها ثم جئت فبايعت ، قال النووى : هذا محمول على أن الترخيص لأم عطية فى آل فلان خاصة ولا تحل النياحة لها ولا لغيرها فى آل فلان كما هو ظاهر الحديث ، وللشارع أن يخص من العموم من شاء بما شاء ، فهذا صواب الحكم فى هذا الحديث كذا قال ، وفيه نظر إلا إن ادعى أن الذين ساعدتهم لم يكونوا أسلموا ، وفيه بعد ، وإلا فليدع مشاركتهم لها فى الخصوصية ، ثم قال واستشكل القاضى عياض وغيره هذا الحديث وقالوا فيه أقوالا عجيبة ، ومقصودى التحذير من الاغترار بها فإن بعض المالكية قال : النياحة ليست بحرام لهذا الحديث ، وإنما المحرم ما كان معه شىء من أفعال الجاهلية من شق جيب وخمش خد ونحو ذلك ، قال: والصواب ما ذكرنا أولا أن النياحة حرام مطلقاً ، وهو مذهب العلماء كافة ، هذا وقد نقل عن غير هذا المالكى أيضاً أن النياحة ليست بحرام ، وهو شاذ مردود ، وقد بدأه القرطبى احتمالا ، ورده بالأحاديث الواردة فى الوعيد على النياحة ، وهو دال على شدة التحريم ، لكن لا يمتنع أن يكون النهى أولا ورد بكراهة التنزيه ،

(هو الذى يقوله الخ) ومناسبته[1] بالسورة ظاهرة فإن مقالته صلى الله عليه وسلم هذه كانت فى الغزوة التى ذكرت فى السورة .

ثم لما تمت مبايعة النساء وقع التحريم ، فيكون الإذن لمن ذكر وقع فى الحالة الأولى لبيان الجواز ، ثم وقع التحريم فورد حينئذ الوعيد الشديد، وقد لخص القرطبى بقية الأقاويل التى أشار إليها النووى ، منها الدعوى إن ذلك قبل تحريم النياحة ، قال : وهو فاسد لمساق حديث أم عطية هذا ، ولولا أن أم عطية فهمت التحريم لما استثنت ، ومنها قوله إلا آل فلان ، ليس فيه نص على أنها تساعدهم بالنياحة فيمكن أنها تساعدهم باللقاء والبكاء الذى لا نياحة معه ، قال وهذا أشبه مما قبله ، قال الحافظ : ويرد عليه ورود التصريح بالنياحة ، وأيضاً أن اللقاء والبكاء المجرد لم يدخل فى النهى ؛ فلو وقع الاقتصار عليه لم يحتج إلى تأخير المبايعة ، إلى آخر ما ذكر الحافظ من الأجوبة المختلفة ، ثم قال : وقد ظهر من هذا كله أن أقرب الأجوبة أنها كانت مباحة ثم كرهت كراهة تنزيه ، ثم تحريم ، والله أعلم اﻫ مختصراً .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من آخر الحديث ، وهو قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه ، وذلك أن زيد بن أرقم لما حكى لرسول الله صلى الله عليه وسلم قول عبد الله بن أبى سلول قال له صلى الله عليه وسلم لعله أخطأ سمعك!؟ قال : لا ، فلما نزلت الآية التى هى الترجمة لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم زيداً من خلفه فعرك أذنه ، فقال وفت أذنك يا غلام ، وهو معنى قوله : هذا الذى أوفى الله له بأذنه بضم الهمزة أى صدق الله له بأذنه أى بسمعه وكأنه جعل أذنه كالضامنة بتصديق ما سمعت فلما نزل القرآن به صارت كأنها وافية بضمانها اﻫ وزاد فى تقرير المكى . اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فى قصة ابن أبى فغرض البخارى من

(فما أتممت كلامى) ولا ينافيه(١) ما ذكر فى الروايات أنه سر ، والحديث بأسره إذ يحتمل أنه سماهما أولا تشفية للسائل عن كد الانتظار ، ثم ذكر له القصة بتمامها .

تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها فى غيرها اه . قلت : وصنع الإمام البخارى مثل ذلك فى تفسير سورة البقرة فى باب قوله تعالى : « سيقول السفهاء » وفى أبواب أخر بعده ، وهذا التوجيه يتمشى فيه أيضا .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والمعنى أن الوارد فى حديث الباب أن عمر رضى الله تعالى عنه سمى المرأتين قبل تمام كلامه ولم يزد على ذلك كما فى حديث الباب ، فإنه اكتفى فيه بقوله فما أتممت كلامى حتى قال : عائشة وحفصة ، ولم يزد على ذلك والوارد فى الروايات المتقدمة أن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر القصة بطولها فجمع بينهما الشيخ بأن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر أولا جواب السؤال بقول عائشة وحفصة ، وتم جواب السائل لكنه رضى الله تعالى عنه سر ، والقصة بطولها تكميلا للفائدة وتكميلا للقصة ، وذكر فى تقرير المكى ههنا قولا آخر فقال : قوله وإذا سر إلى عائشة تحريم العسل ، وإلى حفصة تحريم مارية وقد نزلت الآية فى كلتا القصتين لقربهما وقوعاً اه وقال الحافظ : واختلف فى المراد بتحريمه ، فى حديث عائشة ثانى حديثى الباب أن ذلك بسبب شربه صلى الله عليه وسلم العسل عند زينب بنت جحش فإن فى آخره ولن أعود له وقد حلفت فوقع عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح إلى مسروق قال حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته ، وقال هى على حرام ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات فى تأييد هذه القصة : فيحتمل أن تكون الآية نزلت فى السببين معا انتهى مختصراً .

قوله : (فى الغيرة عليه) لفظ الغيرة[1] يطلق على كل مايراد تغييره لأنفة أو غيرها .

قوله : (كالصريم كالصبح انصرم الخ) والتشبيه [2] فى بقاء الأشجار كأنها لم تكن عليها ثمار كالصبح إذا انفصلت الليلة عنها آل الأمر كأنها لم تكن .

قلت ويذكر ههنا سبب ثالث أيضا وهو أن الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم تكون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما ذكر الروايات الواردة فى ذلك السيوطى فى « الدر المنثور » وفى الجمل وفى البيضاوى قوله : حديثا وهو تحريم مارية أو العسل . أو أن الخلافة بعده لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما اﻫ. وتقدم الحديث مفصلا فى المظالم فى باب الغرفة والعلية الخ ، وتقدم هناك شىء من الكلام على الحديث .

(١) قال الحافظ : الغيرة بفتح المعجمة وسكون التحتانية بعدها راء ، وقال عياض وغيره : هى مشتقة من تغير القلب وهيجان الغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص ، وأشد ما يكون ذلك بين الزوجين ، وقيل الغيرة فى الأصل الحمية والأنفة ، وهو تفسير يلازم التغير فيرجع إلى الغضب اﻫ . وبسط العينى فى اشتقاقه .

(٢) أشار الإمام البخارى إلى مافى سورة القلم من قوله تعالى « فأصبحت كالصريم » قال القسطلانى قوله : « كالصريم » أى كالصبح انصرم انقطع من الليل والليل انصرم انقطع من النهار ، فالصريم يطلق على الليل لسواده وعلى النهار وعلى الصبح فهو من الأضداد ، وقال شمر : الصريم الليل والنهار لانصرام هذا عن ذلك ، وذاك عن هذا انتهى . وفى الجمل عن البيضاوى : كالصريم أى كالبستان الذى صرم ثماره بحيث لم يبق فيه شىء ، فعيل بمعنى مفعول ، أو كالليل باحتراقها واسودادها

قوله : (لم أحى بعدها) زاد[١] ذلك لأن مطلق القضاء من غير هذه الزيادة غير مطلوب لأنها قد وجدت ، وإنما المطلوب استمرار هذا الموت حتى لا يوجد بعده حياة فافهم .

قوله : (أحد يكون للجميع) لوقوعه[٢] فى حيز النفى .

أو كالنهار بابيضاضها من فرط اليبس سميا بالصريم لأن كلا منهما ينصرم عن صاحبه انتهى .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « يا ليتها كانت القاضية ، ما أغنى عنى ماليه » أى ليت الموتة الأولى كانت القاطعة لأمرى لن أحيي بعدها ، ولا يكون بعث ولا جزاء ، وقال قتادة : تمنى الموت ولم يكن عنده فى الدنيا شىء أكره من الموت ، وقوله : ثم أحيي ، وفى رواية أبى ذر لم أحيي بعدها ، وهذه هى الأصح ، والظاهر أن الناسخ صحف لم بثم انتهى . وفى الجلالين: (ياليتها) أى الموتة فى الدنيا (كانت القاضية) القاطعة لحياتى بأن لا أبعث انتهى .

(٢) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « فما منكم من أحد عنه حاجزين » الضمير فى عنه يرجع إلى القتل ، وقيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يحجزون عن القاتل قاله النسفى فى تفسيره ، وغرض البخارى بيان أن لفظ أحد يصلح للجمع وللواحد ، وذلك لأنه نكرة وقع فى سياق النفى انتهى . وهكذا قال القسطلانى إذ قال : ومراده أن أحداً فى سياق النفى بمعنى الجمع ، فلذا قال حاجزين بصيغة الجمع انتهى . وقال الحافظ : قوله أحد يكون للجميع الخ هو قول الفراء ، قال أبو عبيدة فى قوله : من أحد عنه حاجزين ، جمع صفة على صفة الجميع لأن أحدا يقع على الواحد والاثنين والجمع من الذكر والأنثى انتهى .

قوله : (وما كان غير مقتل) فهو[1] شوى تعميم بعد بيان المراد فى الآية .

قوله : (ولكنه فيعال) إذ[2] لو كان فعال لكان دوارا .

قوله : (كانت فى قوم الخ) حين[3] شاع فيهم الكفر وإنما دل الباقين بعد الطوفان على الأصنام وغيرها الشيطان .

---

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى «كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى» وفى التفسير نزاعة للشوى أى نزاعة لجلد الرأس ، وقيل محاسن الوجه ، وقيل للعصب والعقب ، وقيل للأطراف : اليدين والرجلين والرأس ، وقيل اللحم دون العظم واحده شواة أى لا تترك النار لهم لحماً ولا جلداً إلا أحرقته انتهى. وفى الجمل : الشوى الأطراف جمع شواة كنوى ونواة ، وقيل الشوى الأعضاء التى ليست بمقتل ، ومنه يقال للرامى إذا رمى الصيد ولم يصب مقتله: رماه فأشواه أى أصاب الشوى ، وقيل هو جلد الإنسان ، وقيل جلد رأسه انتهى . وفى تقرير المكى : يقال لها أى للجلدة شواة وهى المرادة فى الآية ، والفرق بين شوى وشواة كالفرق بين تمر وتمرة . قوله غير مقتل أى لا يقتل منه صاحبه كاليدين على ما مر انتهى .

(٢) قال العينى أشار به إلى قوله تعالى : «رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا» واشتقاقه من دور ، ووزنه فيعال لأن أصله ديوار ، فأبدلت الواو ياء فأدغمت الياء فى الياء ، ولا يقال وزنه فعال لأنه لو قيل دوار كان يقال فعال انتهى . وذكر فى تقرير المكى قبل ذلك قوله : وكباراً الكبير يعنى الكُبَّار والكُبَار كلاهما بمعنى الكبير لكن مع المبالغة ، ومع هذا الكُبَّار أشد من الكبار فى المبالغة، قوله القيام مقام قيوم وهو فيعال أيضا اه .

(٣) قال العينى عن محمد بن كعب : كان لآدم عليه الصلاة والسلام خمس

قوله : (ونسرا) كثيراً[1] ما يذكر اللفظ بعد بيانه سابقاً مزيداً للتأكيد .
(أى القران نزل أول) وكان السؤال[2] عما نزل أولا بعد الفترة كما يدل

بنين ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ، فمات رجل منهم فحزنوا عليه فقال الشيطان أنا أصور لكم مثله إذا نظرتم إليه ذكرتموه قالوا افعل ، فصوره فى المسجد من صفر ورصاص ثم مات آخر وصوره حتى ماتوا كلهم وتنقصت الأشياء إلى أن تركوا عبادة الله تعالى بعد حين ، فقال الشيطان للناس ما لكم لا تعبدون إلهكم وإله آبائكم ألا ترونها فى مصلاكم فعبدوها من دون الله حتى بعث الله عز وجل نوحاً عليه الصلاة والسلام إلى آخر ما بسط العينى فى تفاصيل هذه الأصنام ، وابتداء عبادتهم ، وقال القسطلانى : قوله فى العرب بعد أى يعبدونها فعبدوها وكانت غرقت فى الطوفان فلما نضب الماء عنهما أخرجها إبليس فبثها فى الأرض اهـ .

(١) قال العينى قوله : أسماء رجال أى هذه الخمسة أسماء رجال صالحين ، قاله الكرمانى ، وقدر مبتدأ محذوفاً ، وهو قوله هذه الخمسة ، ويكون ارتفاع أسماء رجال على الخبرية ، قال ويروى ونسرا إسما (*) ثم قال : والمراد نسراً وأخواته أسماء رجال صالحين ، وقيل وسقط لفظ ونسر لغير أبى ذر انتهى . وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره دفع ما يرد على البخارى أنه ذكر نسراً وغيره أولا ثم ذكر نسراً ثانيا ، قال الشيخ إنه للتأكيد أى فى بيان مزيد أحوالهم ، فما ذكره أولا من كونهم آلهة ، هو بيان آخر حالهم إذ جعلوا أصناماً ، وما ذكره آخراً من قوله ونسراً أسماء رجال الخ ، هو بيان ابتداء أحوالهم كما تقدم مفصلا فكأنه أشار بقوله نسراً إلى تمام الآية بذكر آخرها .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من سياق الرواية التى ستأتى

(*) كذا فى العينى ١٢ ز .

عليه قول جابر نفسه إذ الملك الذى جاءنى بحراء فإن هذا القول يشعر أنه كان يعلم أن نزوله هذا لم يكن أولا حقيقياً فافهم وتفكر .

قريبا ، فى باب « وثيابك فطهر » برواية أبى سلمة عن جابر ففيها تصريح بأن النبى صلى الله عليه وسلم يحدث عن فترة الوحى ، وفيها أيضا قوله عليه السلام : «فإذا الملك الذى جاءنى بحراء قاعد على كرسى » الحديث وبهذا استدل الحافظ ابن كثير فى تفسيره فقال : وهذا السياق هو المحفوظ وهو يقتضى أنه قد نزل الوحى قبل هذا لقوله فإذا الملك الذى جاءنى بحراء ، ثم قال ووجه الجمع أن أول شىء نزل بعد فترة الوحى هذه السورة كما قال الإمام أحمد بسنده إلى جابر رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ثم فتر الوحى عنى فترة فبينا أنا أمشى » الحديث أخرجاه من حديث الزهرى به اهـ مختصرا . وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على أول ما نزل ، فقال : النوع السابع معرفة أول ما نزل ، واختلف فيه على أقوال أحدها وهو الصحيح « اقرأ باسم ربك » روى الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت : « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة » الحديث بطوله المذكور فى أول البخارى ، ثم قال : وأخرج الحاكم فى المستدرك والبيهقى فى الدلائل وصححاه عن عائشة قالت « أول سورة نزلت من القرآن : « اقرأ باسم ربك » وأخرج الطبرانى فى الكبير بسند على شرط الصحيح عن أبى رجاء قال كان أبو موسى يقرؤنا فيجلسنا حلقا فإذا تلا هذه السورة اقرأ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الروايات التى ذكرها، ثم قال: القول الثانى « يا أيها المدثر » روى الشيخان عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال سألت جابر ابن عبد الله أى القرآن أنزل قبل يا أيها المدثر؟ فذكر حديث الباب ، ثم قال : وأجاب الأولون عن هذا بأجوبة . أحدها أن السؤال كان عن نزول سورة

. . . .

كاملة ، فبين أن سورة المدثر نزلت بكمالها قبل نزول تمام سورة اقرأ ، فإنها أول ما نزل منها صدرها ، ويؤيد هذا ما فى الصحيحين أيضا عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحى ، وفيه « فإذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى » الحديث ، وهذا يدل على أن هذه القصة متأخرة عن قصة حراء التى نزل فيها اقرأ ، وثانيها أن مراد جابر بالأولية مخصوصة بما بعد الفترة لا أولية مطلقة ، ثالثها أن المراد أولية مخصوصة بالأمر بالإنذار ، وعبر بعضهم عن هذا بقوله أول ما نزل للنبوة اقرأ ، وأول ما نزل للرسالة « يا أيها المدثر » ورابعها أن المراد أول ما نزل بسبب متقدم وهو ما وقع من التدثر الناشىء عن الرعب وأما اقرأ فنزلت ابتداء بغير سبب متقدم ذكره ابن حجر ، وقال لا يخفى بعد هذا الاحتمال ، خامسها أن جابراً استخرج ذلك باجتهاده وليس هو من روايته ، فيتقدم عليه ما روته عائشة ، قاله الكرمانى ، وأحسن هذه الأجوبة الأول والأخير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو الأول ، القول الثالث سورة الفاتحة قال فى الكشاف : ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه ومجاهد إلى أن أول سورة نزلت اقرأ وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب ، وقال ابن حجر والذى ذهب إليه أكثر الأئمة هو الأول وأما الذى نسبه إلى أكثر فلم يقل به إلا عدد أقل من القليل بالنسبة إلى من قال بالأول ، وحجته ما أخرجه البيهقى فى الدلائل ، والواحدى بسندهما إلى عمرو بن شرحبيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخديجة إنى إذا خلوت وحدى سمعت نداء فذكر الحديث بطوله ، بنحو ما تقدم فى قول البخارى من قصة خديجة وورقة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعت نداء أنطلق هارباً فقال

(فلم يكن مذكوراً) فالنفى ليس[١] واردا على الشيئية لأنه كان شيئاً [illegible] ذاك ، وإنما المنفى كونه مذكوراً .

قوله : (الدم والعلقة) أشار[٢] بذلك إلى أن جملة الأطوار واردة على النطفة نفسها فكل منها كأنها نطفة تغيرت إلى صورة وراء الصورة التى كانت قبل .

ورقة لا تفعل إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول ثم ائتنى فأخبرنى فلما خلا ناداه يا محمد : قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين ، الحديث هذا مرسل رجاله ثقات، قال البيهقى : إن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت عليه اقرأ والمدثر ، القول الرابع بسم الله الرحمن الرحيم حكاه ابن النقيب فى مقدمة تفسيره ، ثم ذكر السيوطى بعض الآثار الدالة عليه ثم قال : وعندى أن هذا لا يعد قولا برأسه فإنه من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها اه باختصار وزيادة .قال السندى قوله قال « يا أيها المدثر » أى فإنه أول ما نزل حين تتابع الوحى وحمى والذين كانوا يقولون هو اقرأ ذكروا ذلك بناء على أنها الأول مطلقاً ،ويحتمل أن بعض الناس ظن اقرأ أول سورة حين تتابع الوحى ، بناء على ظن نزولها مرتين مثلا ، فهذا رد عليهم اه .

(١) أشار به الإمام البخارى إلى قوله تعالى «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » قال الكرمانى : ومعنى لم يكن شيئاً مذكوراً أنه كان شيئاً لكنه لم يكن مذكوراً يعنى انتفاء هذا المجموع بانتفاء صفته لا بانتفاء الموصوف انتهى . قال الحافظ : حاصله انتفاء الموصوف بانتفاء صفته ، ولا حجة فيه للمعتزلة فى دعواهم أن المعدوم شىء انتهى .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى قوله تعالى « إنا خلقنا

قوله : (كأوساط الرجال) جمع[١] وسط ما بين خاصرتيه .

الإنسان من نطفة أمشاج، الآية، قال العيني : فسر الأمشاج بقوله : الأخلاط، والأمشاج جمع مشج بفتح الميم وكسرها ، وقال الثعلبي الأمشاج بناء جمع ، وهو فى معنى الواحد لأنه نعت للنطفة وهذا كما يقال برمة أعشار وثوب أخلاق، قوله ماء المرأة وماء الرجل تفسير الأخلاط يختلط الماءان فى الرحم فيكون منهما جميعاً الولد ، وماء الرجل أبيض غليظ ، وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما علا صاحبه كان الشبه له ، كذا روى عن ابن عباس، قوله: الدم والعلقة تقديره ثم الدم، ثم العلقة، ثم المضغة، ثم اللحم، ثم العظم، ثم ينشئه الله تعالى خلقا آخر، قلت: وهو المذكور فى قوله عز اسمه فى سورة المؤمنون : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة » الآية ، وإليها أشار الشيخ بقوله أشار بذلك فإن فى الآية أيضاً جعل النطفة أساس الأطوار، ثم قال العيني قوله : ويقال إذا خلط يعنى إذا خلط شيء بشيء يقال له مشيج على وزن فعيل بمعنى ممشوج، أى مخلوط يقال مشجت هذا بهذا أى خلطته انتهى. وفى الجلالين : من نطفة أمشاج اختلاط أى من ماء الرجل وماء المرأة المختلطين الممتزجين ، وفى الجمل قوله أمشاج نعت لنطفة ، ووقع الجمع صفة لمفرد ، لأنه فى معنى الجمع ، أو جعل كل جزء من النطفة نطفة فاعتبر ذلك فوصف بالجمع ، والأمشاج الأخلاط واحدها مشيج بفتحتين أو مشج كعدل واعدال، أو مشيج كشريف وأشراف إلى آخر ما بسط من آثار اختلاطهما وأوصافهما ، وفى تقرير المكى : قوله الدم لما كان الأمشاج جمعاً وجهه بأن المشج الأول مشج الماء ، ثم مشج الدم ثم مشج العلقة فصح الجمع باعتبار تعدد مراتب المشج انتهى.

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « إنها ترمى بشرر كالقصر، كأنها جمالات صفر » وفسر الجمالات بالحبال وهى الحبال التى تشد بها السفن ، هذا

(لا يقع عليها التطهير) يعني[١] أن التطهير الواقع بعد قابلية التنجس غير واقع على الصحف لتطهرها ذاتاً فلم يكن إطلاق المطهر عليها إلا مجازاً والحاصل أن المطهر إما أن يكون صفة الصحف حقيقة والملائكة مجازاً أو بالعكس ، وعلى الأول فالصحيح نسخه يقع بالإثبات ، وعلى الثاني فلكل منهما وجه نفياً كان أو إثباتا وأيضاً فالتطهير على التوجيه الأول يعني إذا كان صفة للصحف ما لم يتقدمه صلاح التنجس وقابليته ، وعلى الثاني : ما كان قبله ذلك ، وإذا علمت هذا فنقول معنى قوله مطهرة الخ إن الصحف مطهرة بذواتها كما ذكرهنا في السورة ، وإطلاق المطهر في قوله تعالى : « لا يمسه إلا المطهرون » مجاز من قبيل وصف الحامل بصفة محموله ، كما في قوله تعالى « فالمدبرات أمراً » حيث وقع المدبر صفة للخيل ، وكانت لراكبيه . وذلك لأن الملائكة ليست متصفة بهذا النوع من

إذا قرىء بضم الجيم ، وأما إذا قرىء بالكسر ، فهو جمع جمالة ، وجمالة جمع جمل زوج الناقة ، وقال ابن التين: ينبغي أن يقرأ في الأصل بالضم ، لأنه فسرها بالحبال ، وقد قال مجاهد في قوله تعالى: «حتى يلج الجمل في سم الخياط» هو حبل السفينة ، وعن ابن عباس وسعيد بن جبير « جمالات صفر » هي حبال السفن ، يجمع بعضها إلى بعض حتى تكون كأوساط الرجال انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : ما بين خاصرتيه دفع لما يتوهم من أن المراد الرجال المتوسطون القامة ، وقال الكرماني : قوله تجمع أي يضم بعضها إلى بعض ، حتى تصير قوية غليظة كوسط الرجل انتهى . وفي تقرير المكي: يعني ما نذكرها في رجال انتهى .

(١) قال العيني: أشار به إلى قوله تعالى « في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة » وفسر المطهرة بقوله لا يمسها إلا المطهرون ، وهم الملائكة

الطهر ، وأما على الثانى فمعنى قوله مطهرة الخ أن إطلاق المطهرة على الصحف مجاز، وأما الحقيقة فما هو فى قوله تعالى «لا يمسه إلا المطهرون»فإن المطهر صفة للملك ، لأنه الذى طهر عن المآثم وسائر الأنجاس حدثاً كان أو خبثاً . وأما الصحف فلا يقع عليها التطهير لأنها لا تقبل التنجس ، ولا تصلح له حتى يصح ورود التطهير عليها فليس ذلك لا وصفا للشىء بما يلابسه ، كما وصفت الخيول بصفة الراكبين ، وإن كان الوصف فى الخيول للركب، وههنا بالعكس ، وعلى هذا فقوله لجعل التطهير لمن حملها أيضاً لا يخلو إرجاعه إلى هذا التقرير عن تكلف لأن ظاهره لا يفيد هذا المدعى ، وغاية توجيهه أن يقال (لجعل التطهير) صفة للصحف (لأجل) من (حملها) أى بواسطة ولتوصله ، (أيضاً) أى كما كان صفة للصحف إصالة .

يعنى لما كانت الصحف تتصف بالتطهير ، وصف أيضاً حاملها أى الملائكة فقيل لا يمسها إلا المطهرون ، وهذا كما فى المدبرات أمراً فإن التدبير لمحمول خيول الغزاة ، فوصف الحامل يعنى الخيول به فقيل فالمدبرات ، وقال الكرمانى : وفى بعض النسخ لا يقع بزيادة لا وفى توجيهه تكلف. قلت وجهه أن الصحف لا يقع عليها التطهير الذى هو خلاف التنجيس حقيقة ، وإنما المراد أنها مطهرة عن أن ينالها أيدى الكفار ، وقيل مطهرة عما ليس بكلام الله فهو الوحى الخالص والحق المحض انتهى . وفى تقرير المكى قوله لا يمسها يعنى أن المطهرة صفة الملائكة بالذات جعلت صفة للصحف مجازاً بعلاقة المجاورة كما أن المدبرات صفة للراكب بالذات جعلت صفة للمركوب بعلاقة المجاورة ، قوله جعل الملائكة والصحف مطهرة لكن الملائكة مطهرة حقيقة والصحف مطهرة مجازاً لأن التطهير يقتضى سبق التلوث ، ولم يوجد فيها ولا يقع عليها التطهير حقيقة ، وفى

قوله : (فعدلك بالتخفيف الخ) بياض[١]

بعض النسخ يقع عليها التطهير بدون لا فالمراد حينئذ يقع عليها التطهير مجازاً، قوله فجمل يعنى فلما كانت الصحف طاهرة فى نفسها جمل التطهير لمن حملها أيضاً، فإن قلت : التلوث لم يوجد فى الملائكة أيضاً فكيف يقع عليها التطهير ، قلت معنى تطهيرهم أنهم خلقت مطهرة ، ولا يقال هذا للصحف رعاية للأدب ولهذا لا يقال لها الحادثة رعاية للأدب وإن كانت حادثة فى الحقيقة انتهى . وفى تقريره الآخر التطهير لمن حملها ، وهم الملائكة أيضاً بالعرض لأن حامل المطهر يكون مطهراً ، ثم المراد بالصحف صحف القرآن المكتوبة فى اللوح المحفوظ تمسها الملائكة ههناك انتهى .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ،وأشار البخارى رحمه الله بذلك إلى قوله تعالى : « ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك . فى أى صورة ماشاء ركبك » وفى تقرير المكى قوله : ومن خفف يعنى أن من خفف أراد أن معنى فعدلك وفى أى صورة ماشاء واحد ، قال قدس سره معنى المخفف ، أعطى لك العدل والإنصاف بأن خلقك فى صورة مناسبة لك ، ومعنى المشدد التعديل فى الخلق . ومآل القراءتين إلى معنى واحد انتهى . وهو الظاهر من الجلالين كما سيأتى ،وقال العينى تبعاً للكرمانى : قوله ومن خفف يحتمل أن يكون عطفاً على فاعل أراد أى ومن خفف أراد أيضاً معتدل الخلق ، ولفظ فى أى صورة لا يكون متعلقاً به ، بل هو كلام مستأنف تفسير لقوله تعالى « فى أى صورة ما شاء ركبك » والباقى ظاهر انتهى . وقال الحافظ : وحاصل القراءتين أن التى بالتثقيل من التعديل ، والمراد التناسب ، وبالتخفيف من العدل وهو الصرف إلى أى صفة أراد انتهى . وفى الجلالين فعدلك بالتخفيف والتشديد جعلك معتدل الخلق متناسب الأعضاء ليست يد أو رجل أطول

قوله : (يعنى القديمة) تفسيره[١] لما لم يذكر هنا وهو قوله «ألم تر كيف فعل ربك بعاد؟» والعاد عادان: أول وثان فبين المؤلف أن المراد فى الآية القديمة منهما.

قوله : (سوط عذاب) الذى عذبوا به، وهذا ظاهر، وأما[٢] قوله فى تفسيره الذين عذبوا به ، ففيه خفاء لأنه إذا كان بلفظ الجمع لم يمكن أن يكون صفة

من الأخرى، وفى الجمل قرأ الكوفيون عدلك مخففاً والباقون مثقلا، فالتثقيل بمعنى جعلك متناسب الأعضاء ، فلم يجعل إحدى يديك أو رجليك أطول ، ولا إحدى عينيك أوسع ، فهو من التعديل، وقراءة التخفيف يحتمل هذا أى عدل بعض أعضائك ببعض ، ويحتمل أن يكون من العدول أى صرفك إلى ما شاء من الهيئات والأشكال والأشباه انتهى .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهكذا فى تقرير المكى : إذ قال قوله القديمة يعنى المراد بالعاد العاد الأولى انتهى . وقال العينى : أشار به إلى قوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد» وارم عطف بيان لعاد ، وكانت عاد قبيلتين عاد الأولى وعاد الأخيرة، وأشير إلى عاد الأولى بقوله: القديمة إلى آخر ما بسطه، وقال الكرمانى قال تعالى «إرم ذات العماد» أى القديمة لما كانت عماد قبيلتين عاد الأولى ، وعاد الأخيرة ، جعل إرم عطف بيان لعاد إيذاناً بأنهم عاد الأولى القديمة، وهى اسم أرضهم التى كانوا فيها انتهى. وبسط الحافظ فى تحقيق لفظ إرم وفى معنى « ذات العماد » وذكر فيها أقوالا عديدة .

(٢) كما فى نسخ الهندية ، وأما فى النسخ المصرية من المتون والشروح كلها بلفظ الذى ، ومعناه ظاهر ، كما أفاده الشيخ ويؤيده ما حكى الحافظ عن مجاهد بلفظ ما عذبوا به انتهى ، ولم يتعرضوا لنسخة الذين إلا ما قال القسطلانى، قوله الذى ولأبى ذر الذين ، انتهى ولم يتعرض لمعناه بشىء .

للسوط والمقصود بيانه ، بياض [1] .

قوله : (والذكر والأنثى) وكان قد [2] نزل كذلك أولا ، ثم نزل قوله : وما خلق ، ولعل ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لم يقف عليه ، أو يكون يرى

---

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولعل الشيخ قدس سره أراد توجيه تصحيح الذين ، كما هو دأبه الشريف أنه يجتهد غاية الجهد فى تصحيح ألفاظ البخارى الموجودة فى النسخ كما تقدم نظائره مراراً ، ويمكن توجيهه بأن يقال إن قوله الذين عذبوا ليس بتفسير للفظ السوط ، بل هو بيان للضمير المجرور فى عليهم ، والمعنى أن العذاب لم يكن على عاد أو ثمود وغيرهما على كلهم ، بل كان على العصاة والطغاة منهم ، بخلاف المطيعين والمؤمنين منهم ، فكأنه دفع ما يتوهم من عموم لفظ « عليهم » عموم العذاب على كلهم ، فقيده البخارى بلفظ الذين عذبوا ، إشارة إلى أن المراد المعذبين منهم بالسوط فتأمل ، ويمكن أيضاً أن يقال : إن الذين بلفظ الجمع صفة لسوط كما أجاز أبو البقاء أن قوله تعالى قبل ذلك « الذين طغوا فى البلاد » صفة « لفرعون ذى الأوتاد » وأشار بلفظ الجمع فى الذين إلى أنواع العذاب ، ولا يشكل على هذا بضمير الإفراد فى قوله : به لأنه أفرد باعتبار لفظ السوط ، فنى الجلالين : قوله « سوط عذاب » نوع عذاب ، قال صاحب الجمل : فأهلكت عاد بالريح ، وثمود بالصيحة ، وفرعون بالغرق ، فكلا أخذنا بذنبه ، انتهى . وحكى الحافظ عن قتادة كل شيء عذاب الله به فهو سوط عذاب ، وسيأتى فى البخارى قريباً سوط عذاب كلمة تقولها العرب لكل نوع من العذاب ، يدخل فيه السوط انتهى . وقد قالوا فى قوله تعالى : « من نطفة أمشاج » أن قوله أمشاج صفة لنطفة ، ولهذا نظائر كثيرة فى النصوص أن يكون الجمع صفة لمفرد .

(٢) قال العينى : وإنما قال لا أتابعهم مع كون قراءتهم متواترة لكون

القراءتين جائزة ، غير أنه أحب أن يقرأ ما أقرأه النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فعل أبو الدرداء .

(هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين) وهذا بيان[1] لما كان الكفار يظنون

طريقه طريقاً يقينياً ، وهو سماعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإن قلت: فعلى هذا كان ينبغى أن لا يخالفوه ، قلت لهم طريق يقينى أيضاً ، وهو ثبوت قراءتهم بالتواتر ، وقال المازرى : يجب أن يعتقد فى هذا وما فى معناه أنه كان قرآناً ثم نسخ ، ولم يعلم من خالف النسخ ، فبقى على النسخ ، قال : أو لعله وقع من بعضهم قبل أن يبلغ مصحف عثمان المجمع عليه ، المحذوف منه كل منسوخ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن واحد منهم أنه خالف فيه انتهى. وقال الحافظ :قوله (وهؤلاء) أى أهل الشام (يريدونى على أن أقرأ وما خلق الذكر والأنثى والله لا أتابعهم) هذا أبين من الرواية التى قبلها حيث قال: وهؤلاء يأبون على ثم هذه القراءة لم تنقل إلا عمن ذكر هنا . ومن عداهم قرؤا وما خلق الذكر والأنثى، وعليها استقر الأمر مع قوة إسناد ذلك إلى أبى الدرداء ومن ذكر معه، ولعل هذا ممن (*) نسخت تلاوته ولم يبلغ النسخ أبا الدرداء ومن ذكر معه ، والعجب من نقل الحفاظ الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود ، وإليهما تنتهى القراءة بالكوفة ، ثم لم يقرأ بها أحد منهم ، وكذا أهل الشام حملوا القراءة عن أبى الدرداء ولم يقرأ أحد منهم بهذا فهذا مما يقوى أن التلاوة بها نسخت انتهى. قلت : لعلك قد دريت من هذا كله أن مآل كلام الشيخ وكلام الشراح واحد ، فالذى عبره الشيخ بتعدد النزول عبر عنه الشراح بالنسخ والمؤدى واحد .

(١) وهذا ظاهر لأن الكفار لا يظنون الأجر والشهادة حسنى ، بل يعدون الغنيمة الحسنى فقط ، وأما عند المؤمنين فالأجر والشهادة أعلى مراتب

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

بالمسلمين ، وأما المسلمون فلا يخلون من الحسنيين كلتيهما: الأجر والمغنم، وهذا عين المدعى من وصول يسرين بعسر واحد .

الحسنى ، وقال الحافظ قوله قال ابن عيينة إلى آخره ، وهذا مصير منه إلى اتباع النحاة فى قولهم : إن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، وموقع التشبيه أنه كما ثبت للمؤمنين تعدد الحسنى ، كذا ثبت لهم تعدد اليسر أو أنه ذهب إلى أن المراد بإحدى اليسرين : الظفر وبالآخر الثواب ، فلابد للمؤمن من أحدهما انتهى . قال الكرمانى فإن قلت : ما وجه تعليله بالآية ؟ قلت : إشعارها بأن للمؤمنين حسنتين فى مقابلة مشقتهم ، وهو حسن الظفر ، وحسن الثواب انتهى . قال الرازى فى تفسيره : اعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين، وذلك لأن المسلم إذا ذهب إلى الغزو فإن صار مغلوباً مقتولا فاز بالاسم الحسن فى الدنيا، والثواب العظيم الذى أعده الله للشهداء فى الآخرة ، وإن صار غالباً فاز فى الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل ، وهى الرجولية والشوكة والقوة ، وفى الآخرة بالثواب العظيم ، وأما المنافق إذا قعد فى بيته فهو فى الحال قعد فى بيته مذموماً منسوباً إلى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالأمور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النساء والصبيان ، ثم يكونون أبداً خائفين على أنفسهم وأولادهم وأموالهم ، وفى الآخرة إن ماتوا فقد انتقلوا إلى العذاب الدائم فى القيامة ، وإن أذن الله فى قتلهم وقعوا فى القتل والأسر والنهب ، وانتقلوا من الدنيا إلى عذاب النار ، فالمنافق لا يتربص بالمؤمن إلا إحدى الحالتين المذكورتين ، وكل واحد منهما فى غاية الجلالة والرفعة والشرف ، والمسلم يتربص بالمنافق إحدى الحالتين المذكورتين : أعنى البقاء فى الدنيا مع الخزى والذل والوقوع فى القتل والنهب ثم الانتقال إلى عذاب القيامة ، وكل واحدة من هاتين الحالتين فى غاية الخساسة

قوله : (الذى يأكل الناس) رد بذلك[١] ما زعم بعضهم أن المراد بهما جبلان.

والدناءة انتهى . قلت : وقد تقدم فى كتاب الجهاد « باب قوله تعالى : «هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » وأورد فيه البخارى طرفاً من حديث هرقل ، واختلفوا فى مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن المنير : هناك التحقيق أنه ما ساق حديث هرقل إلا لقوله : وكذلك الرسل تبتلى ، ثم تكون لهم العاقبة ، قال فبذلك يتحقق أن لهم إحدى الحسنيين : إن انتصروا فلهم العاجلة والعاقبة وإن انتصر عدوهم فللرسل العاقبة انتهى .

(١) أشار به إلى قوله عز وجل : « والتين والزيتون » وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فقد قال العينى : روى عن مجاهد قال « التين والزيتون » التى يأكل الناس ، وعن قتادة : التين الجبل الذى عليه دمشق ، والزيتون الجبل الذى عليه بيت المقدس انتهى . وزاد الحافظ من طريق العوفى عن ابن عباس قال: التين مسجد نوح الذى بنى على الجودى ، ومن طريق الربيع بن انس : التين جبل عليه التين والزيتون جبل عليه زيتون ، ومن طريق قتادة :الجبل الذى عليه دمشق، ومن طريق محمد بن كعب قال مسجد أصحاب الكهف ، والزيتون مسجد إيلياء، ومن طريق قتادة : جبل عليه بيت المقدس ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى خصهما بالقسم لأن التين فاكهة طيبة لا فضل لها وغذاء لطيف سريع الهضم، ودواء كثير النفع لأنه يلين الطبع ، ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ، ويزيل رمل المثانة ، ويفتح سدة الكبد والطحال ، ويسمن البدن ، ويقطع البواسير ، وينفع من النقرس ويشبه فواكه الجنة لأنه بلا عجم ، ولا يمكث فى المعدة ، ويخرج بطريق الرشح ، وأما الزيتون ففاكهة وإدام ودواء ، وله دهن لطيف كثير المنافع ، وينبت فى الجبال التى ليست فيها مادة دهنية ، فلما كان فيهما هذه المنافع الدالة على قدرة خالقهما لا جرم أقسم الله بهما انتهى .

قوله : (واجعل بين السورتين خطاً) فيه(١) دلالة على أنه سلك مسلك الحنفية

---

(١) قال الكرمانی : قوله فی أول الامام أی أول القرآن ، أی اكتب فی أوله البسملة فقط ، ثم اجعل بين كل سورتين خطاً علامة صلة بينهما ، وهو مذهب حمزة فی القراء السبعة انتهى . كذا فی الكرمانی ، وفی القسطلانی علامة فاصلة بينهما من غير بسملة ، وهو مذهب حمزة حيث قرأ بالبسملة أول الفاتحة فقط انتهى . وقال العينی : قال الداودی إن أراد خطا فقط بغير البسملة فليس بصواب لاتفاق الصحابة على كتابة البسملة بين كل صورتين إلا براءة ، وإن أراد بالإمام إمام كل سورة فيجعل الخط مع البسملة فحسن ، ورد عليه بأن مذهب الحسن أن البسملة تكتب فی أول الفاتحة فقط ، ويكتفی فی الباقية بين كل سورتين بالعلامة ، فإذا كان هذا مذهبه كيف يقول الداودی إن أراد خطاً بغير البسملة فليس بصواب ، وإن أراد بالإمام بكسر الهمزة الذی هو الفاتحة فكيف يقول : وإن أراد بالإمام أمام كل سورة بفتح الهمزة ، يعنی فكيف يصح ذكر الإمام بالكسر ، ويراد به الأمام بالفتح ، وقال السهيلی : هذا المذكور عن مصحف الحسن شذوذ ، قال : وهی على هذا من القرآن إذ لا يكتب فی المصحف ما ليس بقرآن ، وليس يلزم قول الشافعی : إنها آية من كل سورة ، ولا إنها آية من الفاتحة، بل يقول : إنها آية من كتاب الله تعالى ، مقترنة مع السورة ، وهو قول أبی حنيفة وداود وهو قول بين القوة لمن أنصف ، وقال صاحب التوضيح : لا نسلم له ذلك ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها من الفاتحة ومن كل سورة ، قلت : بجرد المنع بغير إقامة البرهان ممنوع ، وما قاله بالعكس ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها ليست من الفاتحة ، ولا من أول كل سورة بل هی آية مستقلة أنزلت للفصل بين السورتين ، ولهذا استدل ابن القصار المالكی على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست بقرآن فی أوائل السور من قوله

فى كون البسملة آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور ، فاستغنى عنها إذا اكتتبت مرة واحدة ولا يفتقر إلى كتابتها فى أول كل سورة .

« اقرأ باسم ربك » لم تذكر البسملة انتهى . وقال الزيلعى على الهداية : قال النووى فى شرح مسلم فى حديث بدء الوحى فى قوله «اقرأ باسم ربك» استدل بهذا الحديث من يقول : إن البسملة ليست آية فى أوائل السور لكونها لم تذكر هنا ، قال : وأجيب عنه بأن البسملة أنزلت فى وقت آخر كما نزل باقى السورة فى وقت آخر ، وبسطه الزيلعى الكلام على ذلك أشد البسط ، وقال بعد سرد الروايات الكثيرة فى ذلك والمذاهب فى كون البسملة من القرآن ثلاثة : طرفان ووسط ، فالطرف الأول قول من يقول إنها ليست من القرآن إلا فى سورة النمل ، كما قاله مالك وطائفة من الحنفية ، وقاله بعض أصحاب أحمد مدعياً أنه مذهبه أو ناقلا لذلك رواية عنه ، والطرف الثانى المقابل له قول من يقول : إنها آية من كل سورة أو بعض آية كما هو المشهور عن الشافعى ، ومن وافقه فقد نقل عن الشافعى أنها ليست من أوائل السور غير الفاتحة ، وإنما يستفتح بها فى السور تبركا بها ، والقول الوسط أنها من القرآن حيث كتبت ، وأنها مع ذلك ليست من السور ، بل كتبت آية فى كل سورة ، وكذلك تتلى آية مفردة فى أول كل سورة كما تلاها النبى صلى الله عليه وسلم حين أنزلت عليه «إنا أعطيناك الكوثر» رواه مسلم من حديث المختار بن فلفل عن أنس أنه عليه السلام أغفا إغفاءة ثم استيقظ فقال نزلت على سورة آنفاً ثم قرأ « بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر » إلى آخرها ، وكما فى قوله : إن سورة من القرآن هى ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له ، وهى « تبارك الذى بيده الملك » وهذا قول ابن المبارك وداود وأتباعه ، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل ، وبه قال جماعة من الحنفية ، وذكر أبو بكر الرازى أنه مقتضى مذهب أبى حنيفة ، وهذا قول

. . . .

المحققين من أهل العلم فإن فى هذا القول الجمع بين الأدلة وكتابتها سطراً منفصلا عن السورة يؤيد ذلك ، وعن ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» وفى رواية لا يعرف انقضاء السورة ، رواه أبو داود والحاكم ، وقال إنه صحيح على شرط الشيخين ، ثم لأصحاب هذا القول فى الفاتحة قولان هما روايتان عن أحمد أحدهما أنها من الفاتحة دون غيرها تجب قراءتها حيث تجب قراءة الفاتحة ، والثانى وهو الأصح أنه لا فرق بين الفاتحة وغيرها فى ذلك ، وأن قراءتها فى أول الفاتحة كقراءتها فى أول السور ، الأحاديث الصحيحة توافق هذا القول وحينئذ الأقوال فى قراءتها فى الصلاة أيضاً ثلاثة ، أحدها أنها واجبة وجوب الفاتحة كمذهب الشافعى ، وإحدى الروايتين عن أحمد وطائفة من أهل الحديث بناء على أنها من الفاتحة ، والثانى أنها مكروهة سراً وجهراً وهو المشهور عن مالك ، والثالث أنها جائزة بل مستحبة ، وهو مذهب أبى حنيفة والمشهور عن أحمد وأكثر أهل الحديث ، ثم مع قراءتها هل يسن الجهر بها أولا ، فيه ثلاثة أقوال أحدها يسن الجهر وبه قال الشافعى ومن وافقه ، والثانى لا يسن وبه قال أبو حنيفة وجمهور أهل الحديث والرأى وفقهاء الأمصار وجماعة من أصحاب الشافعى ، وقيل يخير بينهما وهو قول اسحق بن راهوية وابن حزم ، وكان بعض العلماء يقول بالجهر سداً للذريعة ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ ابن القيم رحمه الله فى الهدى : وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها أكثر مما يجهر بها ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً فى كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفى ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده فى الأعصار الفاضلة ، هذا من أمحل المحال حتى يحتاج إلى

قوله : (اقرأ) ومفعول القراءة[1] ما أقرأه جبريل بعد ذلك من الآيات فى أوقاتها وأيضا فالمقروء هو نفس هذه الآيات التى صدرها بقوله اقرأ (بياض[2])

التشبث فيه بألفاظ مجملة وأحاديث واهية ، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصريحها غير صحيح ، وهذا موضع يستدعى مجلدا ضخما اه .

(١) قال القسطلانى : قال السهيلى قال بعض المفسرين : إن قوله تعالى : « الم ذلك الكتاب لا ريب فيه » إشارة إلى الكتاب الذى جاء جبريل عليه السلام حين قال له اقرأ اه . قال صاحب الجمل : وفى أبى السعود اقرأ ما يوحى إليك .فإن الأمر بالقراءة يقتضى المقروء قطعا ،وحيث لم يعين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتما سواء كانت السورة أول ما نزل أولا اه . وقال الحافظ: قوله اقرأ يحتمل أن يكون هذا الأمر لمجرد التنبيه والتيقظ لما سيلقى إليه ، ويحتمل أن يكون على بابه من الطلب فيستدل به على تكليف ما لا يطاق فى الحال، وإن قدر عليه بعد ذلك ، ويحتمل أن تكون صيغة الأمر محذوفة أى قل : اقرأ ، وإن كان الجواب ما أنا بقارىء فعلى ما فهم من ظاهر اللفظ ، وكان السر فى حذفها لئلا يتوهم أن لفظ قل من القرآن اه .

(٢) بياض فى الأصل أكثر من ثلاثة أوراق من ههنا إلى كتاب فضائل القرآن ، ولم أدر ما سبب ذلك ، ولا يكون سببه عدم حضور الوالد فى الدرس ، فإنه نور الله مرقده قال مراراً لم يفتنى ولا حديث واحد بحمد الله تعالى من حضور الدرس عند شيخى وأستاذى نور الله مرقده ، ولا يكون سبب ذلك أيضاً أن القطب الكنكوهى قدس سره لم يقرر بشىء من الكلام على هذه المواضع ، لأنه لو كان كذلك لما ترك الشيخ الوالد رحمه الله وأعلى الله مراتبه البياض فى الأصل ، فالظاهر أنه ترك الكتابة لحدوث عارض من المرض وغيره ،وأراد أن يكتبه بعد ذلك،لكنه لم يتفق له ذلك لعارض فأردت أن أضيف

من ههنا إلى كتاب فضائل القرآن ما أجد فى تقريرى مولانا الشيخ محمد حسن المكى ، ولم أجد فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إلا بعض التصحيحات المتعلقة بالنسخة المطبوعة الهندية . وأضفت من عند نفسى بعض ما سنح لى من مطالعة الشروح كما فعلت مثل ذلك فى الجزء الثانى فى كتاب البيوع .

قوله : (حتى بلغ من الجهد) .

تقدم الكلام على ذلك وعلى أكثر مباحث الحديث فى أول الكتاب فى باب كيف كان بدء الوحى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم فى سورة اقرأ بأربعة أبواب ، وذكر فيها قطعا من حديث بدء الوحى ، وذكر فى الباب الخامس حديثاً آخر ، فلعله أشار بذلك إلى أن الآيات الأول من سورة اقرأ نزلت فى بدء الوحى إلى قوله تعالى : « كلا لئن لم ينته » ثم ترجم بعد ذلك باب قوله : « كلا لئن لم ينته » وذكر فيه حديثاً آخر غير الأول إشارة إلى أنها نزلت بعد ذلك فى قصة أبى جهل ، وقد صرح المفسرون به ، ففى الجلالين سورة اقرأ مكية تسع عشر آية صدرها إلى « ما لم يعلم » أول ما نزل من القرآن ، وذلك بغار حراء رواه البخارى اه . وفى الجمل : وهى خمس آيات اه .

قوله : (ثم لم ينشب ورقة أن توفى) قال القسطلانى فى بدء الوحى قوله أن توفى بفتح الهمزة وتخفيف النون ، وهو بدل اشتمال من ورقة أى لم تتأخر وفاته عن هذه القصة . واختلف فى وقت موت ورقة ، فقال الواقدى : إنه خرج إلى الشام ، فلما بلغه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالقتال بعد الهجرة أقبل يريده حتى إذا كان ببلاد لخم وجذام قتلوه وأخذوا ما معه ،

وهذا غلط بين فإنه مات بمكة بعد المبعث بقليل جدا، ودفن بمكة كما نقله البلاذرى وغيره ويعضده قوله ههنا . وكذا فى مسلم ، ثم لم ينشب ورقة أن توفى اه . قال الحافظ : قوله ثم لم ينشب بفتح الشين المعجمة أى لم يلبث ، وأصل النشوب التعلق أى لم يتعلق بشىء من الأمور حتى مات ، وهذا الخلاف ما فى السيرة لابن إسحق أن ورقة كان يمر ببلال وهو يعذب ، وذلك يقتضى أنه تأخر إلى زمان الدعوة إلى أن دخل بعض الناس فى الإسلام ، فإن تمسكنا بالترجيح فما فى الصحيح أصح ، وإن لحظنا الجمع أمكن أن يقال الواو فى قوله : وفتر الوحى ليست للترتيب . فلعل الراوى لم يحفظ لورقة ذكراً بعد ذلك فى أمر من الأمور ، فجعل هذه القصة انتهاء أمره بالنسبة إلى علمه لا إلى ما هو الواقع اه . قلت : واختلف فى إسلام ورقة ، وفى كونه صحابياً ، وذكره الحافظ فى الإصابة فى القسم الأول ، وذكر الاختلاف فى ذلك .

(باب قوله تعالى خلق الإنسان من علق)

قال العينى : وهو جمع علقة ، وهو الدم الجامد ، وهو أول ما تتحول إليه النطفة فى الرحم ، وإنما جمع لأن الإنسان فى معنى الجمع ، وقيل أراد بالإنسان آدم عليه الصلاة والسلام وأراد بقوله من علق من طين يعلق بالكف اه . وقال الحافظ : ذكر فيه طرفا من الحديث الذى قبله برواية عقيل عن ابن شهاب واختصره جداً قال أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة ، وفى رواية الكشميهنى الصادقة ، قال فجاءه الملك فقال : « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم » وهذا فى غاية الإجحاف ، ولا أظن يحيى بن بكير حدث البخارى به هكذا ، ولا كان

له هذا التصرف ، وإنما هذا صنيع البخارى ، وهو دال على أنه كان يجيز الاختصار من الحديث إلى هذه الغاية اه . وفى الجمل : قوله « خلق الإنسان من علق» يجوز أن يكون خلق الثانى تفسيراً لخلق الأول ، يعنى أنه أبهمه أولا ثم فسره ثانياً بخلق الإنسان تفخيماً لخلق الإنسان ، ويجوز أن يكون حذف المفعول من الأول تقديره خلق كل شىء ، لأنه مطلق يتناول كل مخلوق ، وقوله خلق الإنسان تخصيص له بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التنزيل إليه ، ويجوز أن يكون تأكيداً لفظياً ،فيكون قد أكد الصلة وحدها كقولك الذى قام قام زيد ، والمراد بالإنسان الجنس ، ولذلك قال من علق جمع علقة ، لأن كل واحد مخلوق من علقة اه . فى الجلالين : قوله من علق جمع علقة ، وهى القطعة اليسيرة من الدم الغليظ ، قال الجمل : أى الذى أصله المنى فى المصباح ما نصه : والعلقة المنى ، فينتقل طوراً بعد طور ، فيصير دماً غليظاً متجمداً ، ثم ينتقل طوراً آخر فيصير لحما وهو المضغة اه .

قوله : (أنزلناه مخرج الجمع) قال الحافظ : قوله أثبت وأوكد قال ابن التين النحاة يقولون إنه للتعظيم يقوله المعظم عن نفسه ويقال عنه . قال الحافظ : وهذا هو المشهور أن هذا جمع التعظيم اه . يعنى ليس للتأكيد كما حكاه البخارى، بل يكون للتعظيم ، وقال صاحب الفيض تبعاً للعينى : قوله : والعرب تؤكد الخ وليس هذا إلا فى كتاب أبى عبيدة ولم يذهب أحد من النحاة إلى أن صيغة جمع المتكلم للتأكد ، والمفسرون عامة سلكوا فيه مسلك التأويل اه . ويظهر ميل القسطلانى إلى عدم الاختلاف بين القولين ، إذ قال : قوله أثبت وأوكد ، والنحاة يعبرون بقولهم المعظم نفسه ، كما نبه عليه الصفاقسى اه . ويظهر منه أن الفرق بينهما فى التعبير فقط ، وقال السندى : قوله مخرج الجمع أى خرج

مخرج صيغة الجمع وإن كان المنزل هو الله الواحد الأحد ، تعظيماً له ليتوصل به إلى تحقيق الأمر وأنه نازل من عظيم لا يكتنه كنهه جل ذكره وثناؤه اه . ومؤداه أيضا إلى الجمع بين القولين بأن مقصد الذكر بالتعظيم التوكيد .

قوله : (أضاف الدين إلى المؤنث) قال العيني تبعا للكرماني : أشار به إلى قوله تعالى : وذلك دين القيمة ، وفسرها بقوله القائمة أى دين الملة القائمة المستقيمة فالدين مضاف إلى مؤنث ، وهى الملة والقيمة صفة ، فحذف الموصوف اه . وقال القسطلانى أضاف الدين إلى المؤنث على تأويل الدين بالملة أو التاء تاء المبالغة كعلامة اه . وفى تقرير المكى : قوله أضاف الدين غرضه أن القيمة وإن كان مضافا إليه لكنه فى الحقيقة صفة للدين كما جاء فى موضع آخر بالتركيب التوصيفى ، وذلك صحيح لأن الدين هو الملة فكان مؤنثا اه . وفى الجلالين : (وذلك دين) الملة (القيمة) المستقيمة ، قال صاحب الجمل : قوله وذلك أى الذى أمروا به من العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وإنما أضاف الدين إلى القيمة وهى نعته لاختلاف اللفظين ، فأنث القيمة رداً إلى الملة ، وقيل الهاء فى القيمة للمبالغة كعلامة كذا فى الخازن ، وفى الكرخى قوله الملة القيمة أشار إلى أن القيمة صفة قامت مقام الموصوف . وهى بمعنى المستقيمة ، وهو ما قاله الزجاج ، قال صاحب الكشف : ولا بد من هذا التقدير لأنه إذا لم يحمل على هذا كان من إضافة الشىء إلى صفته ، وهى بمنزلة إضافة الشىء إلى نفسه ، وقال الفراء : أضاف الدين إلى القيمة وهى نعته لاختلاف اللفظين ، أو هو من باب إضافة الشىء إلى نفسه ، ودخلت الهاء للمدح والمبالغة ، وما فى الإشارة من معنى البعد للإشعار بعلو رتبته وبعد منزلته اه .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة لم يفصلوا فى كلام البخارى ، والأوجه

عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار فى كلامه إلى الآيتين من سورة لم يكن أشار بقوله قيمة إلى قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » وفسرها البخارى بقوله القائمة ، وأشار بقوله : « دين القيمة » إلى قوله تعالى : « فذلك دين القيمة » فى الجلالين فيها كتب أحكام مكتوبة قيمة مستقيمة اه . قال الرازى فى تفسير قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » أما القيمة ففيها قولان ، الأول : قال الزجاج مستقيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل ، الثانى : أن تكون القيمة بمعنى القائمة . أى هى قائمة مستقلة بالحجة والدلالة من قولهم قام فلان بالأمر يقوم به إذا أجراه على وجهه ، ومنه يقال للقائم بأمر القوم القيم اه .

قوله : (أمرنى أن اقرأ عليك لم يكن) فيه ثلاثة مسائل الأولى تخصيص أبى بالقراءة عليه والثانية تخصيص هذه السورة والثالثة بكاء أبى رضى الله تعالى عنه. أجاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الكلام على اثنتين منها بعبارة وجيزة إذ قال والمناسبة ما فيها من ذكر أهل الكتاب وقوله : فبكى شوقا وتلذذاً بأمر الله اه. وتوضيح ذلك أن المسألة الأولى وهى تخصيص أبى بالقراءة عليه فقد قال الحافظ فى المناقب قال أبو عبيدة المراد بالعرض على أبى ليتعلم أبى رضى الله عنه تعالى منه القراءة ويتثبت فيها وليكون عرض القرآن سنة وللتنبيه على فضيلة أبى وتقدمه فى حفظ القرآن وليس المراد أن يستذكر منه النبى صلى الله عليه وسلم شيئاً بذلك العرض اه . وقال العينى : والحكمة فى أمره بالقراءة عليه هى أن يتعلم أبى ألفاظه وكيفية أدائه ومواضع الوقوف فكانت القراءة عليه لتعليمه لا ليتعلم منه، وأنه يسن عرض القرآن على حفاظه المجودين لأدائه وإن كانوا دونه فى النسب والدين والفضيلة ونحو ذلك أو أن ينبه الناس على فضيلة أبى ويحثهم على الأخذ منه وتقديمه فى ذلك وكان كذلك

وصار بعد النبي صلى الله عليه وسلم رأساً وإماماً مشهوراً فيه اه . وفى الإصابة وهو سيد القراء ، وكان عمر يسميه سيد المسلمين ، ويقول اقرأ (*) يا أبى ، ويروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اه . وقال القارى ووجه تخصيصه بذلك أنه بذل جهده فى حفظ القرآن وما ينبغى له حتى قال صلى الله عليه وسلم « أقرأكم أبى » ولما فيض له من الإمامة فى هذا الشأن أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقرأ عليه ليأخذ عنه رسم التلاوة ، كما أخذه نبى الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل ثم يأخذه على هذا النمط الآخر عن الأول والخلف عن السلف وقد أخذ عن أبىّ بشر كثيرون من التابعين ثم عنهم من بعدهم وهكذا فسرى فيه سر تلك القراءة عليه حتى سرى سره فى الأمة إلى الساعة اه .

وأما المسألة الثانية وهى تخصيص هذه السورة فقد قال القارى أيضا قيل لأن فيه قصة أهل الكتاب وكان أبى رضى الله تعالى عنه من أحبار اليهود فأراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلمه حالهم وخطاب الله إياهم فيتقرر إيمانه بالله تعالى ونبوته صلى الله عليه وسلم أشد تقرراً ، وحكى عن النووى فى وجه التخصيص أنها وجيزة جامعة لقواعد كثيرة من أصول الدين ومهمات فى الوعد والوعيد والإخلاص وتطهير القلوب وكان الوقت يقتضى الاختصار اه .

وذكر فى حاشية الكوكب كلام الحافظ وغيره المتعلق بتخصيص السورة ، وأما المسألة الثالثة وهى وجه بكائه رضى الله تعالى عنه فقد قال القارى فى شرح قوله سمانى قال الطيبي والمقصود التعجب إما هضماً أى أنى لى هذه المرتبة ، وإما استلذاذاً بهذه المرتبة الرفيعة ، وقوله فذرفت عيناه أى جرى دمع عينيه أى سروراً وفرحاً بتسمية الله تعالى إياه فى أمر القراءة أو خوفاً

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله اقرأنا

من العجز عن قيام شكر تلك النعمة اه وهى التى أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله شوقاً وتلذذاً بأمر الله كما تقدم فى كلامه عن الكوكب قريبا ، وههنا مسألة أخرى وهى الرابعة ذكرها الشيخ فى الكوكب بقوله وكانت أطول من هذا بكثير فنسخت ، وذكر فى حاشية الكوكب الروايات فى ذلك وفيها مؤيدات لتخصيص هذه السورة بالقراءة على أبى ، منها ما فى رواية الحاكم عن أبى بن كعب قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن » فقرأ « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » ومن بقيتها « لو أن ابن آدم سأل واديا » الحديث وفيه « وإن ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ولا المجوسية » الحديث .

قوله : (يقال أوحى لها وأوحى إليها الخ) ،قال العينى: أشار به إلى قوله تعالى « يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها » .قال أبو عبيدة : أوحى لها أى أوحى إليها، غرضه أن هذه الألفاظ الأربعة بمعنى واحد وجاء استعمالها بكلمة إلى وباللام، ومعناه أمرها بالكلام وأذن لها فيه ، وقال الثعلبى : مجازه يوحى الله إليها انتهى . قال الحافظ : قال العجاج أوحى لها القرار فاستقرت وقيل اللام بمعنى من أجل والموحى إليه محذوف أى أوحى إلى الملائكة من أجل الأرض ، والأول أصوب انتهى . وقال القسطلانى قوله واحد أى فى المعنى ، فاللام بمعنى إلى وإنما أوثرت على «إلى» لموافقة الفواصل . وقيل اللام بمعنى من أجل إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والصواب:أن الأمر بالكلام للأرض نفسها، وأذن لها أن تخبر عما عمل عليها ، قيل : إن الله تعالى يخلق الحياة والنطق حتى تخبر بما أمرها الله ، وهذا مذهب أهل السنة انتهى . وفى الجلالين : تحدث أخبارها تخبر بما عمل عليها من خير وشر بسبب أن ربك أوحى لها أمرها بذلك

وفى الحديث « تشهد على كل عبد أو أمة بكل ما عمل على ظهرها » قال صاحب الجمل : الظاهر أنه تحديث وكلام حقيقى بأن يخلق الله فيها حياة وإدراكاً ، فتشهد بما عمل عليها ، وقيل : التحديث مجاز عن إحداث الله فيها من الأحوال مايقوم مقام التحديث باللسان ، وعدى الإيحاء باللام لا بإلى لمراعاة الفواصل ، والوحى إليها إما بإلهام وإما برسول من الملائكة ، وفى هذه اللام أوجه أحدها أنها بمعنى إلى ، والثانى أنها على أصلها ، وأوحى يتعدى باللام تارة وبإلى أخرى ، والثالث : أن اللام على بابها من العلة ، والموحى إليه محذوف انتهى مختصراً .

قوله : (لشديد بخيل) وفى الجلالين : لشديد أى لشديد الحب فيبخل به قال صاحب الجمل : المعنى إنه لقوى مطيق لحب الخير ، يقال هو شديد لهذا الأمر أى مطيق له ، وقيل اللام للتعليل ، أى وإنه لأجل حب المال لشديد أى لبخيل ، وقد أشار الجلال إلى الثانى ، قال فى البحر : لشديد قوى حبه ، وقيل لبخيل بالمال ، إذ يقال لبخيل شديد ، انتهى مختصراً . وقال الراغب : الشد العقد القوى والشديد والمتشدد البخيل ، قال : « وإنه لحب الخير لشديد » فالشديد يجوز أن يكون بمعنى مفعول كأنه شد كما يقال غل عن الانفصال وإلى نحو هذا « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم » ويجوز أن يكون بمعنى فاعل فالمتشدد كأنه شد صرته اه .

قوله (كالفراش المبثوث) كغوغاء الجراد إشارة إلى قوله تعالى « يوم يكون الناس كالفراش المبثوث » قال العينى : فسر الفراش المبثوث ، بقوله كغوغاء الجراد الخ ، وعن أبى عبيدة الفراش طير لا ذباب ولا بعوض ، والمبثوث المتفرق وقيل الطير التى تساقط فى النار ، والغوغاء الصوت والجلبة ، وفى الأصل الغوغاء الجراد حين تخف للطيران انتهى . وفى الجلالين « كالفراش المبثوث » كغوغاء الجراد المنتشر يموج بعضهم فى بعض للحيرة إلى أن يدعوا للحساب اه . وقال

صاحب الجمل : أى يحشرون حال كونهم مشبهين بالفراش ، وفى تشبيه الناس بالفراش مبالغات شتى ، منها الطيش الذى يلحقهم ، وانتشارهم فى الأرض ، وركوب بعضهم بعضا ، والكثرة والضعف والتذلل ، وإجابة الداعى من كل جهة ، والتطاير إلى النار ، قوله : كغوغاء الجراد الغوغاء الجراد بعد أن ينبت شعره ، وقال فى القاموس : الغوغاء الجراد بعد أن ينبت جناحه أو إذا انسلخ من الألوان وصار إلى الحمرة ، وشىء شبه البعوض ولا يعض بضعفه إلى آخر ما بسط من معانى الغوغاء ، وزاد الجد بعد قوله لضعفه ، وبه سمى الغوغاء من الناس ، وفى الجمل عن المصباح الدبّاوزان عصا الجراد يتحرك قبل أن تنبت أجنحته اه . وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام قوله كغوغاء الجراد الخ تفسير للفراش المبثوث وإنما شبه الناس بذلك عند البعث لأن الفراش إذا ثار لم يتجه لجهة واحدة بل كل واحدة تذهب إلى غير جهة الأخرى ، وغوغاء الجراد جولانه، وظاهر كلام القاموس وغيره أن الغوغاء نفس الجراد ، وعليه فالإضافة للبيان اه . قال الرازى فى الكبير فإن قيل الجراد بالنسبة إلى الفراش كبار فكيف شبه الشىء الواحد بالصغير والكبير معاً يعنى ههنا وفى قوله : كأنهم جراد منتشر ، قلنا شبهوه بهما لكن فى وصفين إما التشبيه بالفراش فبذهاب كل واحدة إلى غير جهة الأخرى، وبالجراد فبالكثرة والتتابع ويحتمل أن يقال إنها تكون كباراً أولا كالجراد ثم تصير صغاراً كالفراش بسبب احتراقهم بحر الشمس،وذكروا فى التشبيه بالفراش وجوهاً أخرى اه مختصراً.

قوله : (كالعهن كألوان العهن الخ) قال الرازى فى التفسير الكبير : العهن الصوف ذو الألوان ، والنفش فك الصوف حتى ينتفش بعضه عن بعض ، وفى قراءة ابن مسعود كالصوف المنفوش ،واعلم أن الله تعالى أخبر أن الجبال

مختلفة الألوان على ما قال «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» ثم إنه سبحانه يفرق أجزاءها ويزيل التأليف والترتيب عنها، فيصير ذلك مشابهاً بالصوف الملون بالألوان المختلفة انتهى .

(يقال الدهر أقسم به) ذكره الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه لأنهم اختلفوا فى تفسير العصر على أقوال ففى الجلالين قوله : العصر الدهر، أو ما بعد الزوال إلى الغروب ، أو صلاة العصر اه . زاد الرازى قولا رابعاً إنه قسم بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « مثلكم ومثل من كان قبلكم مثل رجل استأجر أجيراً » الحديث فهذا الخبر دال على أن العصر هو الزمان المختص به وبأمته الخ ، وهكذا بسط الرازى فى وجوه الأقوال الثلاثة المذكورة قبل، وذكر دلائلها ، وفى الجمل قوله « والعصر » قسم من الله تعالى وجوابه «إن الإنسان» وفى الرازى أقسم تعالى بالدهر لما فيه من الأعاجيب لأنه يحصل فيه السراء والضراء والصحة والسقم والغنى والفقر ، ولأن بقية عمر المرء لا قيمة له، فلو ضيعت ألف سنة فيما لا يعنى ثم ثبتت السعادة فى اللمحة الأخيرة من العمر بقيت فى الجنة أبد الآباد ، فعلمت أن أشرف الأشياء حياتك فى تلك اللمحة فكان الدهر والزمان من جملة أصول النعم انتهى مختصراً . ثم قال البخارى : أقسم به نبه بذلك على أن الواو للقسم وأشار إشارة لطيفة إلى حلفه تعالى بمخلوقه ، وفى الجمل تحت قوله تعالى « فلا أقسم بمواقع النجوم » الآية ، قال الماوردى : ويكون قوله فلا أقسم بمواقع النجوم مستعملا فى حقيقة من نفى القسم ، وقال القشيرى هو قسم، ولله أن يقسم بما يريد ، وليس لنا أن نقسم بغير الله تعالى وصفاته القديمة ، قلت : يدل على هذا قراءة الحسن فلا

قسم، انتهى . وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز ففيه: قال الباجى فإن اعترض معترض بما جاء من ذلك فى القرآن من قوله «والسماء والطارق» وغير ذلك ففيه قولان، أحدهما: إن تقدير ذلك ، ورب السماء والطارق، والثانى: إنه تعالى يختص بذلك لأن له أن يقسم بما شاء لأنه معبود ، وقد أعلمنا النبى صلى الله عليه وسلم أن ذلك محظور علينا ، فلا يجوز لنا القسم بشىء من ذلك ، وبهما أجاب غير واحد من العلماء ، قال الموفق لله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه ولا وجه للقياس على إقسامه، وقد قيل: إن فى إقسامه إضمار القسم برب هذه المخلوقات اه . قلت: وما أقسم به عز اسمه من مخلوقاته فهو للدلالة على كثرة مصالحها ومنافعها ليتأمل المكلف فيها ويشكر عليها لأن ما أقسم الله به يحصل به وقع فى القلب، ولا يتوهم من قسمه تعالى بهذه الأشياء تعظيمه تعالى إياها فإنها من مخلوقاته بخلاف حلف الإنسان بمخلوقه فإنه يتوهم منه تعظيم هذه الأشياء كتعظيم الله تعالى فيلزم التساوى بين الخالق والمخلوق فى التعظيم ، ويمكن أن يقال: إن قسمه تعالى بهذه الأشياء ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار ما فى تلك الأشياء من العجائب والفوائد الدالة على كمال قدرته تعالى ، كما بسطها المفسرون فى كل موضع أقسم به تعالى فى القرآن المجيد، فالحلف حينئذ فى الحقيقة بكمال قدرته ، وعجيب تخليقه، فالحلف حينئذ راجع إلى صفته تعالى لا إلى غيره كما أجاب به الشيخ التهانوى فى تفسير سورة الحجر من بيان القرآن .

قوله : (أبابيل متتابعة مجتمعة) قال العينى: أشار به إلى قوله تعالى : «وأرسل عليهم طيرا أبابيل » وفسر « الأبابيل » بقوله : متتابعة مجتمعة ، روى هذا عن مجاهد، وقال الثعلبى: أبابيل كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا، وعن عبدالرحمن

ابن أبزى كالإبل المؤبلة اه . وفى الجلالين : جماعات جماعات ، قيل لا واحد له كأساطين، وقيل واحده أبول أو أبال أو أبيل ، كعجول ومفتاح وسكين ، وفى الجمل : قوله قيل لا واحد له أى من لفظه فيكون اسم جمع اه . قال العينى عن ابن عباس : لها خراطيم كخراطيم الطير ، وأكف كأكف الكلاب، وعن عكرمة لها رؤس كرؤس السباع لم تر قبل ذلك وبعده ، وعن ربيع لها أنياب كأنياب السباع اه . وفى الدر عن ابن عباس لها أكف كأكف الرجل ، وأنياب كأنياب السباع ، وفى أخرى عنه لها خراطيم كخراطيم الإبل وأنف كأنف الكلاب اه .

قوله (سجيل من سنك وكل) إشارة إلى قوله تعالى : « ترميهم بحجارة من سجيل » قال العينى : سنك فى لغة الفارسية بفتح السين المهملة وسكون النون وبالكاف المكسورة: الحجر، وكل بكسر الكاف وسكون اللام: هو الطين، روى الطبرى من طريق السدى عن عكرمة عن ابن عباس التفسير المذكور والله تعالى أعلم اه . زاد القسطلانى وقيل : السجيل الديوان الذى كتب فيه عذاب الكفار ، والمعنى ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدون مما كتب الله فى ذلك الكتاب اه . وفى الجلالين « من سجيل » طين مطبوخ . وفى الجمل أى محرق كالآجر ، وكان طبخته بنار جهنم ، وهى من الحجارة التى أرسلت على قوم لوط ، قال ابن عباس : كان الحجر إذا وقع على أحدهم لفظ جلده ، وكان ذلك أول الجدرى ولم يكن الجدرى موجودا قبل ذلك اليوم ، وعن ابن عباس أنه رأى من تلك الحجارة عند أم هانىء نحو قفيز مخططة بحمرة كالجزع الظفارى اه . وزاد الرازى على القولين المذكورين : ثالثها قال أبو عبيدة السجيل الشديد ، ورابعها السجيل اسم لسماء الدنيا، وخامسها السجيل

حجارة من جهنم اهـ . وفى الدر برواية ابن مردويه وأبى نعيم عن أبى صالح أنه رأى عند أم هانىء من تلك الحجاره نحوا من قفيز مخططة بحمرة كأنها جزع ظفار ، مكتوب فى الحجر اسمه واسم أبيه اهـ . وفى الجلالين: أهلكهم الله كل واحد بحجره المكتوب عليه اسمه ، وهو أكبر من العدسة وأصغر من الحمصة يخرق البيضة والرجل والفيل ويصل إلى الأرض ، قال صاحب الجمل : يتأمل سر هذه الكتابة، وهل كان الطائر الذى يحمله يدرك ويفهم أن هذا لفلان بخصوصه حتى لا يرميه إلا فوقه، وإذا كان كذلك فهل كان إدراكه لهذا المعنى من الكتابة المذكورة أو بمجرد إلهام؟، يحرر ، وقوله يخرق البيضة أى بيضة الحديد الذى على رأس الرجل ويخرق الرجل ، بأن ينزل من دماغه ويخرج من دبره ويخرق الفيل الذى هو راكبه ، ولذا هلكت جميع الفيلة التى كانت معه إلا كبيرها وهو محمود فإنه نجا لما وقع منه من الفعل الجميل اهـ . من شرح المواهب اهـ وفى الجلالين وكان هذا عام مولد النبى صلى الله عليه وسلم قال الجمل : أى قبل مولده بخمسين يوماً وهذا هو القول الأصح ، فإنهم يقولون ولد عام الفيل ويجعلونه تاريخا لمولده ، وقيل كان عام الفيل قبل ولادته صلى الله عليه وسلم بأربعين سنة ، وقيل بثلاث وعشرين سنة وقيل غير ذلك اهـ مختصراً . وقال الكرمانى: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن فى زمن الفيل إلا طفلا صغيرا ولم يره اهـ .

قوله:(لإيلاف الخ) قال القسطلانى تبعا للحافظ: وفى متعلق هذا اللام أوجه فقيل اللام متعلقة بالقصة التى فى السورة لأن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما صنع بالحبشة فجعلهم كعصف مأكول ، لإيلاف قريش أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قريش وما ألفوا ، ويؤيده أنهما فى مصحف أبى سورة

واحدة ، وقيل متعلقة بمقدر ، أى أعجب لنعمتى على قريش ، وقيل فليعبدوا ، وإنما دخلت الفاء لما فى الكلام من معنى الشرط ، أى فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لإيلافهم ،فإنها أظهر نعمته عليهم انتهى . وأما قول البخارى قال ابن عيينة لنعمتى على قريش ، كان الإمام البخارى فسر قوله : «لإيلاف» بتفسيرين الأول بقوله ألفوا ذلك كما تقدم ، والثانى ما حكاه عن ابن عيينة ، وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : الوجه ذكره فى سورة قريش ، وقوله لإيلاف لنعمتى على قريش ، أى معناه لنعمتى على قريش ، وهو مبنى على القول بأن هذه السورة متصلة بما قبلها ، أى أهلكنا أصحاب الفيل الذين أرادوا تخريب الكعبة ، لإيلاف قريش أى لنعمتى على قريش الذين لم يتعرضوا لها ، وما قبله مبنى على القول بأنها منفصلة عن السورة التى قبلها أى ألفوا ذلك فلا يشق عليهم ، وعليه فالعامل فى اللام يعبدوا ، ولا يمنع منه فصل الفاء كما فى قوله : «فأما اليتيم فلا تقهر» انتهى . ومن اللطائف ما فى الجمل : أجمع الكل على إثبات الياء فى الثانى وهو إيلافهم ، ومن غريب ما اتفق فى هذين الحرفين أن القراء اختلفوا فى سقوط الياء وثبوتها فى الأول ، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطاً ؛ واتفقوا على إثبات الياء فى الثانى ، أى قراءة مع اتفاق المصاحف على سقوطها منه خطاً فهو أدل دليل على أن القراء متبعون الأثر والرواية لا مجرد الخط والرسم ، قوله (الماعون : المعروف كله) إشارة إلى قوله تعالى «ويمنعون الماعون» قال العينى : ذكر البخارى فى تفسير الماعون ثلاثة أقوال : الأول : المعروف كله وهو الذى يتعاطاه الناس بينهم كالدلو والفأس والقدر ، وهو قول الكلبى ومحمد بن كعب ، الثانى : الماعون الماء وهو قول سعيد بن المسيب والزهرى

ومقاتل قالوا : الماعون الماء بلغة قريش ، الثالث : قول عكرمة وهو أعلاها الزكاة إلى آخره ، وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة ، وقوله عارية المتاع ، أى الماعون اسم جامع لمتاع البيت ، كالمنخل والغربال ونحو ذلك مما يستعمل فى البيوت، وقيل الماعون : ما لا يحل منعه مثل الماء والملح والنار وغير ذلك اه .
قال الحافظ رحمه الله تعالى : أخرج الطبرى عن أبى المغيرة سأل رجل ابن عمر عن الماعون قال : المال الذى لا يؤدى حقه قال : قلت إن ابن مسعود يقول : هو المتاع الذى يتعاطاه الناس بينهم، قال: هو ما أقول لك ، وأخرجه الحاكم أيضاً ،وزاد فى رواية أخرى عن ابن مسعود . هو الدلو والقدر والفأس، وكذا أخرجه أبو داود والنسائى عن ابن مسعود بلفظ كنا نعد الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عارية : الدلو والقدر ، وإسناده صحيح إلى ابن مسعود، وأخرجه البزار والطبرانى من حديث ابن مسعود مرفوعاً صريحاً ، وأخرج الطبرانى من حديث أم عطية قالت : ما يتعاطاه الناس بينهم انتهى .
وفى الجمل : قيل أصل الماعون من القلة فسميت الزكاة والمعروف والصدقة ماعوناً لأنه قليل من كثير ، وقيل الماعون ما لا يحل منعه مثل الماء والملح والنار، ويلتحق بذلك البئر والتنور فى البيوت فلا يمنع جيرانه من الانتفاع به، ومعنى الآية الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة الحقيرة ، فإن البخل بها فى نهاية البخل ، قال العلماء : يستحب أن يستكثر الرجل فى بيته مما يحتاج إليه الجيران فيعيرهم ويتفضل عليهم ولا يقتصر على الواجب كذا فى الخازن ؛ وفى السمين الماعون فيه وجهان : أحدهما إنه فاعول من المعن، وهو الشىء القليل يقال مال معن أى قليل، والثانى إنه اسم مفعول من أعانه يعينه ، والأصل معوون،

وكان من حقه على هذا أن يقال معون كمصون ومقول اسمى مفعول من صان وقال ، ولكنه قلبت الكلمة بأن قدمت عينها قبل فائها فصار موعون ثم قلبت الواو الأولى ألفاً فوزنه الآن مفعول انتهى قوله (فإن ناساً يزعمون) ، قال الحافظ حاصل ما قاله سعيد بن جبير : إن قول ابن عباس إنه الخير الكثير لا يخالف قول غيره أن المراد به نهر فى الجنة لأن النهر فرد من أفراد الخير الكثير ، ولعل سعيداً أومأ إلى أن تأويل ابن عباس أولى لعمومه ، لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فلا معدل عنه ، وقد نقل المفسرون فى الكوثر أقوالا أخرى غير هذين تزيد على العشرة ، منها قول عكرمة الكوثر: النبوة ، وقول الحسن الكوثر: القرآن، وقيل: تفسيره الإسلام، وقيل إنه التوحيد، وقيل: كثرة الأتباع، وقيل: الإيثار، وقيل: رفعة الذكر، وقيل: نور القلب ، وقيل: الشفاعة، وقيل: المعجزات ، وقيل: إجابة الدعاء، وقيل: الفقه فى الدين ، وقيل الصلوات الخمس انتهى . قلت وما قال الحافظ ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم هو كذلك ، فقد ذكر السيوطى فى الدر روايات عديدة فى ذلك منها ما قال : أخرج مسلم وأبو داود والنسائى وغيرهم عن أنس بن مالك قال : أغفى رسول الله صلى الله عليه وسلم إغفاءة فرفع رأسه متبسما فقال : « إنه نزلت على آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم «إنا أعطيناك الكوثر» حتى ختمها، قال هل تدرون ما الكوثر؟ هو نهر أعطانيه ربى » الحديث ، وأخرج أحمد وغيره عن أنس أنه قرأ «إنا أعطيناك الكوثر» قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت الكوثر فإذا هو نهر فى الجنة » الحديث ، وأخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وغيرهم عن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم «دخلت الجنة فإذا أنا بنهر» الحديث، وفيه: قلت ما هذا يا جبرئيل؟ قال: هذا الكوثر الذي أعطاكه الله، وأخرج أحمد والترمذي والحاكم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أن رجلا قال: يا رسول الله ما الكوثر؟ قال: «نهر في الجنة أعطانيه ربي» الحديث، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والترمذي وغيرهم في حديث طويل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نزلت «إنا أعطيناك الكوثر» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكوثر نهر في الجنة» الحديث، وأخرج ابن أبي شيبة والبخاري وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها أنها سئلت عن قوله تعالى: «إنا أعطيناك الكوثر» قالت هو نهر أعطيه نبيكم صلى الله عليه وسلم الحديث، وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد في قوله: «إنا أعطيناك الكوثر» قال: الخير الكثير، وقال أنس رضي الله عنه: نهر في الجنة، وقالت عائشة: هو نهر في الجنة ليس أحد يدخل أصبعيه في أذنيه إلا سمع خرير ذلك النهر، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: «إنا أعطيناك الكوثر»، قال: نهر أعطاه الله محمداً في الجنة، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها السيوطي في الدر.

قوله: (لا أعبد ما تعبدون الخ) قال الحافظ: كأنهم دعوه إلى أن يعبد آلهتهم ويعبدون إلهه، فقال: لا أعبد ما تعبدون في الجاهلية، ولا أنتم عابدون ما أعبد في الجاهلية والإسلام: «ولا أنا عابد ما عبدتم» الآن أي لا أعبد الآن ما تعبدون، ولا أجيبكم فيما بقي أن أعبد ما تعبدون وتعبدون ما أعبد، وأخرج ابن أبي حاتم من حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم: كف عن آلهتنا فلا تذكرها بالسوء، فإن لم تفعل فاعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، فنزلت، وفي إسناده أبو خلف عبد الله ابن عيسى وهو ضعيف اهـ. قال العيني: قوله: وهم الذين، أي المخاطبون

بقوله : « أنتم » هم الذين قال الله فى حقهم : « وليزيدن كثيراً منهم » إلى آخره ، وفى الجلالين: لا أعبد فى الحال ما تعبدون من الأصنام . ولا أنتم عابدون فى الحال ما أعبد ، وهو الله تعالى وحده ، ولا أنا عابد فى الاستقبال ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون فى الاستقبال ما أعبد ، علم الله منهم أنهم لا يؤمنون ، وإطلاق ما على الله على وجه المقابلة اه وفى الجمل : قوله علم الله أى فأخبر نبيه بذلك وأمره بأن يخبرهم به ، وهذا جواب عما يقال : كيف يقول لهم « ولا أنتم عابدون ما أعبد » الذى هو نفى لإسلامهم ، مع أنه مبعوث لهدايتهم ، والجواب أن هذا فى حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون أبداً ، فأخبر نبيه بأن يخبرهم بحالهم لتظهر لهم شقاوتهم كل الظهور اه . قلت : وإليهم أشار البخارى بقوله : وهم الذين قال : « وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً » اه . واختلفوا فى الآيتين هل فيهما تكرار التأكيد وغيره كما ذهب إليه جماعة من المفسرين كما بسط فى كتب التفسير ، أو هما محمولان على الزمانين : الحال والاستقبال ، كما حمل عليه صاحب الجلالين ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ قال : لا أعبد ما تعبدون الآن ، ولا أجيبكم فيما بقى من عمرى .

قوله : (قال أجل أو مثل الخ) ولعل استنباط ابن عباس أجله صلى الله عليه وسلم من هذه السورة هو دخول الناس فى الإسلام أفواجاً ، أو أمره تعالى إياه صلى الله عليه وسلم بالتوبة والاستغفار ، وعند هذا العبد الضعيف إلى هذين الاستنباطين أشار الإمام البخارى بالترجمتين ، قال الحافظ فى الفتح: قال ابن القيم فى الهدى كأنه أخذه من قوله تعالى : « واستغفره » ، لأنه كان يجعل الاستغفار فى خواتم الأمور فيقول إذا سلم من الصلاة استغفر الله ثلاثاً ، وإذا خرج من الخلاء قال : غفرانك ، وورد الأمر بالاستغفار عند انقضاء

المناسك ، «ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله» الآية ، قال الحافظ: ويؤخذ أيضاً من قوله تعالى «إنه كان تواباً» فقد كان يقول عند انقضاء الوضوء : اللهم اجعلنى من التوابين اه . وقال القارى فى شرح المشكاة فى حديث ابن عباس قال : لما نزل «إذا جاء نصر الله والفتح» دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة الحديث ، قوله : «إذا جاء نصر الله» إلى آخر السورة المشيرة إلى حصول الكمال المستعقب للزوال فكأنه قال : إذا صحت نصرتك فاشتغل بخدمتك من تنزيه ربك وشكر نعمتك ، فقد تم المقصود من بعثتك اه . قلت : ولذا استنبط رسول الله صلى الله عليه وسلم منه نعى موته، كما فى الحديث المذكور نعيت إلى نفسى الحديث ، وأفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى هذا الاستنباط تقريراً أنيقا ، فقال لأن أمر التبليغ لما كمل وحصل ما كان أرسل له وأخذ الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فاشرع يا محمد — صلى الله عليه وآله وسلم — فى التأهب إلينا واستغفار ما لعله فرط منك ، والتسبيح لله الحى القيوم الذى: «كل شىء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون» ، فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم إنما وطنه الأصلى هى الدار العالية ، وإنما كان فينا غريباً أتى يقضى حاجة كما أشار إليه بقوله : «أنا كراكب استظل تحت شجرة ، ثم راح» ، فلما أدى صلى الله عليه وآله وسلم ما عليه ، وقضى ودعى رفقاء طريقه ، ومضى وقال : «اللهم الحقنى بالرفيق الأعلى» ، اه . قلت : وبسط ذلك المعنى شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى نور الله مرقده وأعلى الله درجاته فى تفسيره فى اللسان الفارسية ما حاصله معربا : إن مسكن الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام هو الدار الآخرة ، وإنما تشرفوا فى هذه الدنيا التى هى محل الكدرات والكدورات لضرورة خاصة،

فلما انقضت الضرورة رجعوا إلى مسكنهم الشريف، والضرورة الداعية لإرساله صلى الله عليه وسلم إلى هذه الدار أربعة أمور هي مخلات لشيوع الدين الحقاني : النفس ، والشيطان ، وشوكة الكفار ، وغلبة المنافقين الذين مضرتهم أشد من الكفار، والأنبياء السابقون صلوات الله عليهم أجمعين بعثوا للمصلحتين الأوليين لأنهما أصل المضرات كلها ، وعليها يترتب غلبة الكفار والمنافقين ، ولكن نبينا سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم بعث للأمور الأربعة إصالة؛ ولذا أمر بالجهاد وبقتل البغاة وقطاع الطريق وإقامة الحدود والتعزيرات فلما تمت هذه الأمور الأربعة بوصول الأمر إلى الخلافة الكبرى ، أي خلافة الخلفاء الراشدين ، وشرع بهم أساس الأمور كلها طلب الله تبارك وتعالى حبيبه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المقام الأعلى،واشتاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى ، فأشار الله تبارك وتعالى إلى ذلك في تلك السورة ولذلك تسمى : « سورة التوديع » أيضا اه مختصراً معرباً .

قوله : (تباب ، خسران الخ) هكذا في النسخ الهندية ، وزاد في نسخة الحاشية قوله : تب : خسر ، واختلفت النسخ المصرية ههنا ، فنسخة القسطلاني والتي عليها الكرماني موافقتان للنسخة الهندية ، قال القسطلاني : وسقط قوله : وتب لأبي ذر اه . ونسخة العيني والفتح موافقتان لنسخة الحاشية ، وهو الأوجه لأن لفظ : تب ، هو الواقع في هذه السورة ، وأما لفظ تباب والتتبيب ، فليسا من هذه السورة ، بل ذكرهما البخاري حسب عادته إشارة إلى الآيات الأخر فقد أشار بقوله تباب : إلى قوله تعالى : « وما كيد فرعون إلا في تباب » الواقع في سورة المؤمن ، وأشار بقوله تتبيب ، إلى قوله تعالى : « وما زادوهم غير تتبيب » في سورة هود ، قال القسطلاني : وأسند الفعل لليدين

فى قوله : « تبت يدا أبى لهب » مجازاً لأن أكثر الأفعال تزاول بهما ، وإن كان المراد جملة المدعو عليه ، وقوله : تبت : دعاء ، وتب إخبار أى وقد وقع ما دعى عليه به أو كلاهما دعاء ، ويكون فى هذا شبه من مجيء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كان حقيقة اليدين غير مرادة ، وقال الإمام : يجوز أن يراد بالأول هلاك عمله ، وبالثانى هلاك نفسه ، ووجهه أن المرء إنما يسعى لمصلحة نفسه وعمله ، فأخبر الله تعالى أنه محروم من الأمرين ، ويوضحه أن قوله : «ما أغنى عنه ماله وما كسب» ، إشارة إلى هلاك عمله ، وقوله :«سيصلى ناراً ذات لهب» إشارة إلى هلاك نفسه اهـ .

قوله : (هكذا قرأها الأعمش) يعنى قرأ الأعمش بلفظ « وقد تب » موضع « وتب » قال الكرمانى : قوله هكذا أى بزيادة كلمة «قد» اهـ . وفى المعالم وقرأ عبد الله : « وقد تب اهـ . وفى الجلالين : قوله « وتب » خسر . وهذه خبر كقولهم أهلكه الله . وقد هلك ، قال صاحب الجمل : أى إخبار بحصول التباب له الذى دعى به عليه فى الجملة الأولى فهى على تقدير « قد » بدليل التصريح بها فى قراءة ابن مسعود ، أى وقد وقع ما دعى به عليه ، والظاهر أن كلا الجملتين دعاء ، ويكون فى هذه شبه من مجيء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كانت حقيقة اليدين غير مرادة ، وصرح بكنيته بفتح اسمه ، فإن اسمه عبد العزى فعدل عنه إلى الكنية ، وأتى بها وإن كانت تقتضى التكريم لشهرته بها أو بقبح اسمه ، أو لأن مآله إلى لهب جهنم ، وفى القرطبى أو لأن الله تعالى أراد أن يحقق نسبته بأن يدخله النار ، فيكوى باللهب تحقيقا للنسب وإمضاء للفأل والطيرة التى اختارها لنفسه ، وقيل اسمه كنيته اهـ .

قوله : (حمالة الحطب الخ) قال العينى قال مجاهد فى تفسير قوله تعالى :

« وامرأته حمالة الحطب » كانت تمشى بالنميمة وكانت تنم على النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه إلى المشركين ، وقال الفراء : كانت تنم فتحرش ، فتوقد بينهم العداوة ، فكنى عن ذلك بحمالة الحطب . وكانت امرأته أم جميل، بنت حرب ، أخت أبى سفيان ، قال الضحاك : كانت تنشر السعدان على طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطؤه كما يطأ أحدكم الحرير ، وعن مرة الهمدانى: كانت أم جميل تأتى كل يوم بحزمة من الحسك والشوك والسعدان فتطرحها على طريق المسلمين ، فبينما هى ذات يوم بحملة أعيت ، فقعدت على حجر تستريح ، فأتى ملك فجذبها من خلفها فأهلكها، اه مختصرا بتقديم وتأخير . وفى تقرير المكى : قوله تمشى بالنميمة ، يعنى عبر عن النميمة بالحطب استعارة ، وقوله : وهى الحبل يعنى المراد بالحبل السلسلة التى تكون فى جيدها فى جهنم جزاء لتلك النميمة التى مشت بها فى الدنيا اه . وفى الجلالين : حمالة الحطب : الشوك والسعدان الخ . وفى الجمل عن الخازن : فإن قلت إنها كانت من بيت العز والشرف ، فكيف يليق بها حمل الحطب ؟ قلت : يحتمل أنها كانت مع كثرة مالها وشرفها فى نهاية البخل والخسة ، فكان يحملها بخلها على حمل الحطب بنفسها، ويحتمل أنها كانت تفعل ذلك لشدة عداوتها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا ترى أنها تستعين فى ذلك بأحد ، بل تفعله هى بنفسها ، وقيل كانت تمشى بالنميمة ، وتلقى العداوة بين الناس ، وتوقد نارها كما توقد نار الحطب ، يقال : فلان يحطب على فلان إذا كان يغرى به ، وقيل حمالة الحطب أى الخطايا والآثام التى حملتها فى عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها كانت كالحطب فى مصيرها إلى النار ، وقوله «فى جيدها حبل من مسد» قال الضحاك وغيره : هذا

فی الدنيا ، فكانت تعير النبی صلی الله عليه وسلم بالفقر ، وهی تحتطب فی حبل تحمله فی جيدها من ليف نخنقها الله عز وجل به فأهلكها ، وقيل هذا فی الآخرة قال ابن عباس رضی الله عنه هو سلسلة من حديد : « ذرعها سبعون ذراعاً » تدخل من فيها وتخرج من دبرها ويكون سائرها فی عنقها انتهی مختصراً .

قوله : (لاينون أحد الخ) قال الكرمانی وتبعه العينی : يعنی قد يحذف التنوين من « أحد » فی حال الوصل ، ويقال « هو الله أحد الله » كما قال الشاعر ولا ذاكر الله إلا قليلا انتهی .

وقال القسطلانی: قوله «لا ينون أحد » فی الوصل فيقال « أحد الله » بحذف التنوين لالتقاء الساكنين، ورويت قراءة عن زيد بن علی وأبان بن عثمان والحسن وأبی عمرو فی رواية عنه انتهی . وقوله واحد قال العينی تفسير قوله أحد وقال الحافظ قوله : «لا ينون أحد » أی واحد كذا اختصره ، والذی قاله أبو عبيدة « الله أحد » لا ينون « كفواً أحد » أی واحد انتهی . قال العينی : قوله أی واحد : أراد أنه لا فرق بينهما ، وهذا قول قاله بعضهم ، والصحيح الفرق بينهما فقيل الواحد بالصفات ، والأحد بالذات ؛ وقيل الواحد يدل علی أزليته وأوليته ،لأن الواحد فی الأعداد ركنها وأصلها ومبدؤها ، والأحد يدل علی تميزه من خلقه فی جميع صفاته ونفی أبواب الشرك عنه فالأحد لنفی ما يذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد فأحد يصلح فی الكلام فی موضع الجحود ، والواحد فی موضع الإثبات انتهی . وبسط الراغب فی معانی واحد وأحد واستعمالاتهما ، وقال فی واحد بعد بسط الكلام عليه وذكر ستة أوجه فی استعماله : وإذا وصف الله تعالی بالواحد ، فمعناه هو الذی لايصح عليه التجزی ولا التكثر ، والوَحَدُ المفرد، ويوصف به غير الله ، وأحد مطلقاً

لا يوصف به غير الله تعالى ، وقال فى أحد يستعمل فى النفى والإثبات ، وبسط الكلام على الاستعمالين ، إلى أن قال : الثالث أن يستعمل مطلقاً وصفاً ، وليس ذلك إلا فى وصف الله تعالى بقوله «قل هو الله أحد» ، وأصله وحد لكن وحد يستعمل فى غيره انتهى مختصراً .

قوله : (الله الصمد الخ) قال العينى: أشار بهذا إلى أن معنى الصمد عند العرب الشرف ولهذا يسمون رءوسهم الأشراف بالصمد ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هو السيد الذى قد كمل أنواع الشرف والسؤدد ، وقيل هو السيد المقصود فى الحوائج اه .

قوله : (من فرق الصبح الخ) وفى تقرير المكى : يعنى أن فرق وفلق كلاهما يستعمل بمعنى فى محاوراتهم اه . وفى القسطلانى قوله : من فرق وفلق الصبح الأول بالراء والثانى باللام اه . قال الراغب : الفلق شق الشىء ، وإبانة بعضه عن بعض ، قال تعالى «فالق الإصباح» ، وقوله تعالى «قل أعوذ برب الفلق» أى الصبح ، وقيل الأنهار المذكورة فى قوله : «أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهارا» ، وقيل هو الكلمة التى علم الله تعالى موسى ففلق البحر ، والفلق المفلوق اه . وذكر صاحب الجمل فى تفسير الفلق أقوالا كثيرة .

قوله : (سألت أبى بن كعب الخ) سؤاله أبيا عن كون المعوذتين قرآنا ، وهذا مما لا ريب فيه كما يدل عليه سائر الروايات الواردة فى ذلك ، منها ما فى البخارى ، فإن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا الحديث ، وفى الدر المنثور برواية أحمد والبزار وغيرهما عن ابن مسعود أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ، ويقول لا تخلطوا القرآن بما ليس منه ، إنهما ليستا من كتاب الله ، إنما أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما ، وكان ابن مسعود لا يقرأهما ، قال

البزار لم يتابع ابن مسعود أحد من الصحابة ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ بهما فى الصلاة ، وأثبتنا فى المصحف لكن ظاهر سياق الحديث المرفوع أن السؤال عن لفظ قل إذ لفظه فقال لى : قيل لى « قل » فقلت لكن لم يقل به أحد من الشراح ، وفى تقرير المكى رحمه الله تعالى قال قدس سره : ما كان ابن مسعود منكرا عن كون المعوذتين قرآنا ، إنما كان منكرا عن كتابتهما فى المصحف وإن كانا من القرآن ، ويقول : ما وجدت الإجازة عن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابتهما فى المصحف كما وجدت الإجازة بكتابة سائر السور فيه اه . وسبق إلى ذلك التوجيه القاضى أبو بكر وغيره ، فقد قال الحافظ : وقد تأول القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب الانتصار ، وتبعه عياض وغيره ما حكى عن ابن مسعود ، فقال : لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن ، وأنكر إثباتهما فى المصحف ، فإنه كان يرى أن لا يكتب فى المصحف شيأ إلا ان كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن فى كتابته فيه ، وكأنه لم يبلغه الإذن فى ذلك اه . وهذا تأويل معروف لإنكار ابن مسعود رضى الله عنه والمعروف عنه أنه رضى الله تعالى عنه أنكر كونهما من القرآن، ففى الإتقان قال الحافظ ابن حجر : قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك، ثم قال بعد ذكر الروايات المروية عن ابن مسعود أن أسانيدها صحيحة، فقول من قال إنه كذب على ابن مسعود مردود، والطعن فى الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الروايات صحيحة، والتأويل محتمل ، وقد أوله القاضى وغيره على إنكار الكتابة كما سبق وهو تأويل حسن ، إلا أن الرواية الصريحة التى جاء فيها ، ويقول : إنهما ليستا من كتاب الله تدفع ذلك ، ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف ، فيتم التأويل المذكور ، وذكر الإمام فخر الدين الرازى رحمه الله نقل فى بعض الكتب

القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن ، وهو فى غاية الصعوبة لأنا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن ، فإنكاره يوجب الكفر ، وإن قلنا : لم يكن حاصلا فى ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر فى الأصل قال : والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وكذا قال القاضى أبو بكر : لم يصح عنه أنها ليست من القرآن ولا حفظ عنه ، إنما حكها وأسقطها من مصحفه إنكاراً لكتابتها لا جحداً لكونها قرآناً لأنه كانت السنة عنده أن لا يكتب فى المصحف إلا ما أمر النبى صلى الله عليه وسلم بإثباته فيه ولم يجده كتب ذلك ولا سمعه أمر به، وقال النووى فى شرح المهذب أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منها شيئا كفر ، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال ابن حزم فى كتاب القدح المعلى تتميم المجلى: هذا كذب على ابن مسعود وموضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيه المعوذتان والفاتحة اه مختصراً بالتقديم والتأخير . وقال صاحب الفيض اعلم أنه نسب إلى ابن مسعود أن المعوذتين لم تكونا عنده من القرآن ، وكان يقول : إنهما نزلتا للحوائج الوقتية كالتعوذ ، فهما وظيفتان وقتيان على شاكلة سائر الوظائف والأدعية فلا يجوز إدخالهما فى القرآن ، وكان يتمسك له من قوله قل : فإنه يدل على تعليمه إياه على طريق سائر الأدعية ، فأجاب عنه زر بن حبيش ، وهو تلميذ ابن مسعود وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له جبريل عليه السلام: قل فقال كما أمره ، فنحن أيضاً نقول كما قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم على أن « قل » فى سورة الإخلاص « أيضاً » وبالجملة كان الخلاف كالخلاف فى الرمل فى الحج زعمه بعضهم سنة وقتية ، والجمهور على أنه سنة مستمرة ،

فهكذا كان ابن مسعود رضى الله عنه يراهما وظيفة وقتية لا أنه كان ينكر
كونهما منزلتين من السماء ، وبحث فيه الحافظ ، وآل إلى أنه لم يكن ينكر
قرآنيته ولكنه كان ينكر كتابته فى المصحف ومر عليه بحر العلوم فى شرح
مسلم الثبوت تحت تعريف القرآن وقال إن سلسلة القراءة التى تبلغ اليوم إلى
ابن مسعود رضى الله عنه نجد فيها المعوذتين بالاتفاق وحينئذ ينبغى أن يأول
فى النقل المذكور اه . قلت بسط بحر العلوم الكلام على ذلك أشد البسط وقال
بعد نقل كلام الإتقان والنووى وابن حزم فما قال الشيخ ابن حجر فى شرح
صحيح البخارى إنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه
والذى صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين فى
مصحفه وإنما صح خلو مصحفه عنها، قيل يرده أنه روى عبد الله بن أحمد أنه
كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ، قال
ابن حجر صحيح إسناده وهذا ليس بشىء فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة
بعدم صحته والراوى عسى وهم فى نسبة النفى والانقطاع الباطن أيضاً يؤيده ثم إنه
كان يقتدى فى كل شهر رمضان فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاة
التراويح والإمام يقرأهما ولم ينكر عليه قط فنسبة الإنكار غلط وهذا شاهد قوى
على عدم الصحة، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل
مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا أنه قرأ
على أبى عبد الرحمن عبد الله بن حبيب وقرأ على أبى مريم زر بن حبيش الأسدى وعلى
سعيد بن عياش الشيبانى وقرأ هؤلاء على عبد الله بن مسعود وقرأ هو على رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر
على أمير المؤمنين عثمان وعلى أمير المؤمنين على وعلى أبى بن كعب وهم قرؤا

على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذى اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة ، ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهى إلى ابن مسعود وفى قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة وسنده أنه قرىء على الأعمش، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب وأخذ يحيى عن عقلمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعى وزر بن حبيش وأبى عبد الرحمن السلمى وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر، قرأ حمزة على أبي اسحق السبيعى وعلى محمد ابن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق،وهؤلاء قرؤا على علقمة ابن قيس وعلى زر بن حبيش،وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرؤا على المنهال وغيره وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه واعلم أيضاً أن سند الكسائى ينتهى إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة ، ومثله ينتهى سند خلف الذى من العشرة إلى ابن مسعود ، فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة، وتلقى الأمة له بقبولها وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائى وقراءة خلف كلها تنتهى إلى ابن مسعود ، وفى هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام، بل والأمة كلها كافة فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل ، إلى آخر ما بسطه .

قوله : (الوسواس إذا ولد النج) قال مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : أى منشأ الوسواس من وقت الولادة فإن الشيطان ينخس الولد حين الولادة فمن

ذلك الوقت يبدأ وسواسه وقوله خنسه الشيطان الخ كلام مستأنف فى تفسير الخناس لا تعلق له بما قبله، معناه أن الشيطان ينخس قلب الرجل: فلو ذكر الله ذهب الوسواس عنه وإلا ثبت عليه، انتهى. هكذا أفاده الشيخ قدس سره وما أفاده لطيف جداً، ولا ريب أنهما كلامان مستقلان، لكن الظاهر عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن قوله فإذا ذكر الله عز وجل كلام مستأنف، وأما قوله إذا ولد خنسه الشيطان فكلام مستقل كما يدل عليه الروايات الواردة فى هذا المعنى، فقد تقدم فى كتاب الأنبياء من حديث أبى هريرة مرفوعا ما من بنى آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد الحديث، قال الحافظ وتقدم فى باب صفة إبليس بيان المس المذكور، ولفظه كل بنى آدم يطعن الشيطان فى جنبيه بأصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم وذريتها ذهب يطعن فطعن فى الحجاب، أى فى المشيمة التى فيها الولد؛ قال القرطبى: هذا الطعن من الشيطان، هو ابتداء التسليط فحفظ الله مريم وابنها منه ببركة دعوة أمها، حيث قالت: «إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، ووقع فى رواية معمر عن الزهرى عند مسلم إلا نخسه الشيطان، بنون وخاء معجمة ثم مهملة، ولفظ البخارى فيستهل صارخاً من مس الشيطان، وفى رواية معمر المذكورة من نخسة الشيطان، أى سبب صراخ الصبى أول ما يولد الألم من مس الشيطان إياه. وقد رواه خلاس عن أبى هريرة بلفظ كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه انتهى مختصراً. وأما قول البخارى فإذا ذكر الله ذهب فكلام مستأنف، فقد روى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «الشيطان جاثم على قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس، وإذا غفل وسوس» رواه البخارى تعليقا

كذا فى المشكاة وقال القارى : وذكر الجزرى فى الحصن بلفظ « ما من آدمى إلا ولقلبه بيتان فى أحدهما الملك ، وفى الآخر الشيطان، فإذا ذكر الله خنس ، وإذا لم يذكر الله وضع الشيطان منقاره فى قلبه ووسوس له» ، وله شاهد من حديث أنس مرفوعاً بلفظ «إن الشيطان واضع خرطومه على قلب ابن آدم فإن ذكر الله خنس وإن نسى التقم قلبه » أخرجه ابن أبى الدنيا وأبو يعلى والبيهقى اه. وفى الدر المنثور أخرج ابن أبى داود فى كتاب ذم الوسوسة عن معاوية فى قوله : وسواس الخناس ، قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فمه على فم القلب فيوسوس إليه فإذا ذكر الله خنس، وإن سكت عاد إليه فهو الوسواس الخناس، وأخرج ابن شاهين عن أنس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إن للوسواس خطماً كخطم الطائر، فإذا غفل ابن آدم وضع ذلك المنقار فى أذن القلب يوسوس ، فإن ابن آدم ذكر الله نكس وخنس «فلذلك سمى الوسواس الخناس» وذكر فى ذلك عدة روايات ثم بسط الحافظ الكلام على قول ابن عباس إلا خنسه الشيطان، وقال قال ابن التين ينظر فى قوله خنسه فإن المعروف فى اللغة: خنس إذا رجع وانقبض، وقال عياض : كذا فى جميع الروايات وهو تصحيف وتغيير، ولعله كان فيه نخسه ، أى بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات إلى آخر ما بسط، وقال الكرمانى وتبعه العينى والقسطلانى، قال الصغانى الأولى نخسه الشيطان مكان خنسه الشيطان وإن سلمت اللفظة من الانقلاب والتصحيف، فالمعنى والله أعلم أخره وأزاله عن مكانه بشدة نخسه وطعنه بأصبعه فى خاصرته انتهى . ثم قول ابن عباس رضى الله عنه إذا ذكر الله ،الظاهر أنه ببناء المعلوم كما هو مستفاد من

الروايات المتقدمة ، لكن ضبطه القسطلانى ببناء المجهول ، ومشى عليه صاحب التيسير ، وقال: واتضح بذلك مشروعية الأذان فى أذن المولود ، فإن الشيطان لا يستطيع استماع صوت الأذان كما ورد فى الروايات العديدة الصحيحة انتهى معرباً . يعنى يكون المراد حينئذ بذكر الله الأذان فى أذن المولود ، وعلى هذا فيكون الكلام كله جملة واحدة لا جملتين ، وإلى ههنا انتهى البياض الواقع فى التقرير .

كتاب فضائل[1] القرآن

---

(١) أى كتاب فضائل القرآن عموماً، وبعض سوره وآياته خصوصاً ، قال القارى : الفضيلة ما يفضل به الشيء على غيره، يقال لفلان فضيلة أى خصلة حميدة، قال الطيبى : أكثر ما يستعمل فى الخصال المحمودة، كما أن الفضول أكثر استعماله فى المذموم اه . وقد تستعمل الفضيلة فى الصفة القاصرة، والفاضلة فى المتعدية كالكرم، وقد تستعمل الفضيلة فى العلوم والفاضلة فى الأخلاق قال السيوطى فى الاتقان: اختلف الناس هل فى القرآن شيء أفضل من شيء، فذهب الأشعرى والباقلانى وابن حبان إلى المنع، لأن الجميع كلام الله عز وجل ، ولئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه ، وروى هذا عن مالك ، وذهب الجمهور إلى التفضيل لظواهر الأحاديث قال القرطبى : إنه الحق ، وقال ابن الحصار : العجب ممن يذكر الاختلاف فى ذلك مع النصوص الواردة فى التفضيل ، وقال الغزالى : فى جواهر القرآن لعلك أن تقول قد أشرت إلى تفضيل بعض القرآن على بعض ، والكلام كلام الله عز وجل ، فكيف يكون بعضها أشرف من البعض، فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسى وآية المداينة ، وبين سورة

قوله : (أمين) أراد به المصدق[1] فإن الأمين يصدق مالك الأمانة فى دعواه ولا يكذبه ، فكذلك القرآن يصدق ما بين يديه من الكتب والرسل .

الإخلاص وسورة تبت ، وترتاع على اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد ، فقلد صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم فهو الذى أنزل عليه القرآن، وقال «يس قلب القرآن» و «فاتحة الكتاب أفضل سور القرآن»، «وآية الكرسى سيدة آى القرآن» ، و «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»،وغير ذلك مما لا يحصى ، إلى آخر ما بسطه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا بقوله باب كيف نزل الوحى الخ، وتقدم فى أول الكتاب: باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الحافظ : ههنا التعبير بأول ما نزل أخص من التعبير بأول ما بدء ،لأن النزول يقتضى وجود من ينزل به،وأول ذلك مجىء الملك له عياناً مبلغاً عن الله بما شاء من الوحى ، وإيحاء الوحى أعم من أن يكون بإنزال أو بإلهام ، سواء وقع ذلك فى النوم أو فى اليقظة، انتهى. قلت:ما أفاده الحافظ نور الله مرقده متعلق بالجزء الثانى من الترجمة ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن بين الترجمتين ـ بين قوله كيف كان بدء الوحى ، وبين قوله كيف نزل الوحى ـ عموماً وخصوصاً من وجه ، فإن المنظور فى الأول بدء الوحى أعم من أن يكون قرآناً أو غيره ، والمنظور ههنا كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره فى كتاب فضائل القرآن أعم من أن يكون بدءاً أولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة فى الباب فتدبر .

(١) قال العينى : أى قال ابن عباس فى قوله تعالى «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه» وفسر المهيمن بالأمين ومن

قوله : (ما مثله آمن عليه البشر) أى من[1] شأنه وشأن جنسه أن يصدقه المتحدى به فيكون معجزة له .

أسماء الله تعالى المهيمن، قيل أصله مؤيمن فقلبت هاء كما قلبت فى أرقت هرقت ، ومعناه : الأمين الصادق وعده اه . قال الحافظ : وتوجيه كلام ابن عباس أن القرآن تضمن تصديق جميع ما أنزل قبله ، لأن الأحكام التى فيه إما مقررة لما سبق وإما ناسخة ، وذلك يستدعى إثبات المنسوخ، وإما مجددة وكل ذلك دال على تفضيل المجد اه .

(١) قال الحافظ قوله : ما من الأنبياء نبى الخ هذا دال على أن النبى عليه الصلاة والسلام لا بد له من معجزة تقتضى إيمان من شاهدها تصدقه ، ولا يضره من أصر على المعاندة ، قوله من الآيات أى المعجزات الخوارق ، قوله :ما مثله آمن عليه البشر، ما موصولة وقعت مفعولا ثانياً لأعطى ، ومثله مبتدأ وآمن خبره ، والمثل يطلق ويراد به عين الشيء وما يساويه ، والمعنى أن كل نبى أعطى آية أو أكثر من شأن من يشاهدها من البشر أن يؤمن به لأجلها ، وعليه بمعنى اللام أو الباء الموحدة والنكتة فى التعبير بها تضمنها معنى الغلبة ، أى يؤمن بذلك مغلوباً عليه بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه لكن قد يجحد فيعاند كما قال الله تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً» وقال الطيبى: الراجع إلى الموصول ضمير المجرور فى عليه، وهو حال أى مغلوباً عليه فى التحدى انتهى . وفى الكرمانى قال النووى : اختلف فى معناه على أقوال : أحدها أن كل نبى أعطى من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله من الأنبياء فآمن به البشر، وأما معجزتى العظيمة الظاهرة ، فهى القرآن الذى لم يعط أحد مثله ، فلهذا أنا أكثرهم تبعاً ، والثانى أن الذى أوتيته لا يتطرق إليه تخييل بسحر أو شبهه ، بخلاف معجزة غيرى فإنه قد يخيل الساحر بشيء مما يقارب صورتها كما خيلت السحرة

في صورة عصا موسى عليه الصلاة والسلام ، والخيال قد يروج على بعض العوام ، والفرق بين المعجزة والسحر والتخييل يحتاج إلى فكر ونظر ، وقد يخطىء الناظر فيعتقدها سواء ، والثالث أن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم ولم يشاهدها إلا من حضرها بحضرتهم . ومعجزة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن المستمر إلى يوم القيامة اهـ وذكر الحافظ في معنى الحديث وجوهاً أخر ، وقال بعد ذكر هذا الوجه : الثالث المذكور وهذا أقوى المحتملات ، وقال: وقيل المعنى إن المعجزات الماضية كانت حسية تشاهد بالأبصار كناقة صالح وعصا موسى عليه السلام ، ومعجزة القرآن تشاهد بالبصيرة . فيكون من يتبعه لأجلها أكثر لأن الشاهد يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده والذى يشاهد بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمراً . قال الحافظ : ويمكن أن تضم هذه الأقوال كلها في كلام واحد ، فإن محصلها لا ينافى بعضه بعضاً اهـ . قال الكرمانى : قال الطيبى لفظ عليه هو حال أى مغلوباً عليه في التحدى والمباراة أى ليس نبى إلا قد أعطاه الله تعالى من المعجزات الشيء الذى صفته أنه إذا شوهد اضطر الشاهد إلى الإيمان به ، وتحريره أن كل نبى اختص بما يثبت دعواه من خارق العادات بحسب زمانه ، كقلب العصا ثعباناً لأن الغلبة في زمن موسى عليه الصلاة والسلام للسحر فأتاهم بما فوق السحر فاضطرهم إلى الإيمان به ، وفي زمان عيسى على نبينا وعليه السلام الطب فجاء بما هو أعلى من الطب . وهو إحياء الموتى ، وفي زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البلاغة فجاء بالقرآن ، ويحتمل وجهاً خامساً وهو أن القرآن ليس له مثل صورة ولا حقيقة ، قال الله تعالى «فأتوا بسورة من مثله » بخلاف معجزات غيره فإنها وإن لم يكن لها مثل حقيقة يحتمل لها صورة اهـ . وقال السندى : ولا يخفى أن الحديث مسوق للفرق بين معجزات

. . . .

الأنبياء من قبل ومعجزته العظمى التى هى القرآن ، والشراح قد تعرضوا للفرق بوجوه لكن ما أتوابها على وجه يؤديه لفظ الحديث ويخرج منه ، والأقرب عندى فى بيان الفرق أن يقال إن قوله آمن عليه البشر إما لبيان ظهور معجزات غيره أى أن معجزات غيره من الظهور كانت بحيث أن البشر مع كمال ما جبلوا عليه من الجدال والخصام كما يشهد بذلك قوله تعالى « وكان الإنسان أكثر شىء جدلا » وقوله تعالى « فإذا هو خصيم مبين » آمن بها أى يمكن إيمانه بها بسبب الظهور ، أى أنها كانت من الظهور بحيث تجلب القلوب إلى التصديق بها ، كالعصا وانفلاق البحر وشق الجبل وإحياء الموتى وخروج الناقة من حجر ، وأما معجزتى فوحى متلو لا يدرك إعجازه إلا بكمال العقل وحدة النظر ، ولا يظهر لكل أحد فإعطاؤه لأمتى دليل على أنهم خلقوا على كمال العقل وحدة النظر ، فرجاء الإيمان منهم أكثر وأغلب ، والمعنى أما معجزتى فكلام مبارك يجلب القلوب إلى الإيمان ببركاته ، أو هى معجزة خفية الإعجاز فالإيمان به تكرمة من الله تعالى وتبارك فرجاء الإيمان من أمتى بسبب بركة القرآن أو بتكرمه الله تعالى أكثر ، وإلى الوجه الثانى يشير كلام الأبى رحمه الله تعالى فى شرح مسلم ، والوجه الأول أقرب ، أو يقال إن قوله آمن عليه البشر ، بيان لاقتصار معجزاتهم على قدر الحاجة والكفاية ، أى أن معجزاتهم كانت مما يكفى لإيمان البشر ومعجزتى أظهر وأوفر وأزيد على قدر الحاجة لأنه ليس من جنس ما يقال إنه سحر وإنه دائم فهو أزيد على قدر الحاجة ، وكلام الشراح يشير إلى الوجه الأخير اه . ثم قال العينى قوله : وإنما كان الذى أوتيته وحيا كلمة إنما للحصر ومعجزة الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لم تكن منحصرة فى القرآن ، وإنما المراد أعظم معجزاته وأفيدها اه . وقال الحافظ : وليس المراد حصر معجزاته فيه ، ولا أنه

قوله : (تابع على رسوله قبل وفاته) لأن[1] نزول الوحى على حسب الحاجة إليه فكلما تكون الحاجة أوفر كان النزول أكثر .

قوله : (مع أهل العراق) متعلق[2] بأهل الشام فهم من جملة الغازين أيضاً

لم يؤت من المعجزات ما أوتى من تقدمه ، بل المراد أنه المعجزة العظمى التى اختص بها دون غيره لأن كل نبى أعطى معجزة خاصة به لم يعطها بعينها غيره تحدى بها قومه اه .

(١) قال العينى قوله : تابع أى أنزل الله تعالى الوحى متتابعاً متواتراً وأكثر مما كان ذلك قرب وفاته اه . قال الحافظ : أى أكثر إنزاله قرب وفاته صلى الله عليه وسلم ، والسر فى ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا ، وكثر سؤالهم عن الأحكام ، فكثر النزول بسبب ذلك ، ووقع لى سبب تحديث أنس بذلك برواية آخر عن الزهرى قال : « سألت أنس بن مالك هل فتر الوحى عن النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت؟ قال أكثر ما كان ، وأجمه » ، وقوله ثم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه إظهار ما تضمنته الغاية فى قوله حتى توفاه الله ، وهذا الذى وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولا ، فإن الوحى فى أول البعثة فتر فترة ثم كثر وفى أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليلة ، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام ، إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولا بالسبب المتقدم ، وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول اه مختصراً . وما قال الحافظ من قوله : وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولا ، أشار بذلك إلى فترة الوحى فى زمان بداية الوحى كما تقدم مفصلا فى أول الكتاب فى باب كيف كان بدء الوحى .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ظاهر ما يتوهم أن الغزوة كانت مع أهل

. . . .

العراق ، يعنى أن أهل العراق كانوا كفاراً، وأيضاً ظاهر قوله كان يغازى أهل الشام أيضاً يوهم ذلك فدفعهما الشيخ بقوله: إن أهل الشام وأهل العراق كلاهما كانوا غزاة ، قال القسطلانى قوله : وكان عثمان يغازى أهل الشام ، أى يجهز أهل الشام ، وأمر أهل الشام أن يجتمعوا مع أهل العراق فى غزو أرمينية وأذربيجان وفتحهما اه مختصراً . قال الحافظ : والمراد أن أرمينية فتحت فى خلافة عثمان ، وكان أمير العسكر من أهل العراق سلمان بن ربيعة الباهلى ، وكان عثمان أمر أهل الشام وأهل العراق أن يجتمعوا على ذلك ، وكان أمير أهل الشام على ذلك العسكر حبيب بن مسلمة الفهرى ، وكان حذيفة من جملة من غزا معهم ، وكان هو على أهل المدائن ، وهى من جملة أعمال العراق ، وفى رواية يونس بن يزيد اجتمع لغزو أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق ، واتفق غزوهما فى سنة واحدة ، واجتمع فى غزوة كل منهما أهل الشام وأهل العراق وكانت فى سنة خمس وعشرين فى السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان اه مختصرا . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بقوله : باب جمع القرآن ، وقد وقع ذلك ثلاث مرات كما فى هامش النسخة الهندية، ولفظه قال الخطابى : إنما لم يجمع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بفوته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك ، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة، وكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر رضى الله عنهما وقد كان القرآن كله كتب فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن غير مجموع فى موضع واحد ، ولا مرتب السور ، ولهذا قال الحاكم : جمع القرآن ثلاث مرات ، أحدها بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم وأخرج بسند على شرط

. . . .

لشيخين عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال : «كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع » الحديث ، قال البيهقي يشبه أن يكون المراد تأليف ما نزل من الآيات المقروءة في سورها وجمعها فيها بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم . والثانية بحضرة أبي بكر رضي الله عنه المذكورة في حديث الباب ، الثالث جمع عثمان جمع الصحابة رضي الله عنهم فنسخوها في المصاحف وكتبوها بلغة قريش ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وكان ذلك في سنة خمس وعشرين ، أما ترتيب السور والآيات فالإجماع والنصوص مترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي ، ولا خلاف فيه بين المسلمين انتهى لمعات مختصرا . قال السيوطي في الإتقان : الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك ، أما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشي وأبو جعفر بن الزبير وعبارته ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وسلم وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين ، ثم بسط السيوطي في النصوص الدالة على ذلك ، منها ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قلت لعثمان : «ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال » الحديث ، وفيه قول عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا » الحديث منها ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص قال : «كنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخص ببصره ثم صوبه ثم قال : «أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة » الحديث ، وقال القاضي أبو بكر في الانتصار : ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا إلى غير

قوله : (وليجيء باللوح والدواة والكتف الخ) وإنما[1] طلب اللوح والكتف معاً ليكتب على اللوح إن لم يسمه الكتف ، والأظهر أنه طلبهما ليأتي بما شاء منهما تخييراً .

ذلك من الروايات ونصوص العلماء التي بسطها السيوطي في الإتقان وبهذا يظهر الفرق بين هذا الباب والباب الآتي من باب تأليف القرآن .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد ما أفاده أولا ما في الدر المنثور أخرج ابن سعد والبخاري والترمذي وغيرهم عن البراء قال : لما نزلت «لا يستوى القاعدون من المؤمنين» قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادع فلانا وفي لفظ ادع زيداً فجاء ومعه الدواة واللوح والكتف، الحديث وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه، وما أفاده ثانيا يؤيده ما في مسند أحمد من طريق سفيان عن أبي إسحق عن البراء بلفظ فقال : النبي صلى الله عليه وسلم « ليأتوني بالكتف والدواة أو اللوح والدواة ، ومن طريق زهير عن أبي إسحق بلفظ فقال : « ادع لي زيدا يجيء» أو «يأتي بالكتف والدواة أو اللوح والدواة » الحديث ، وتقدم الحديث بلفظ « أو » في البخاري في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه، وعلى لفظ «أو» بنى العيني والقسطلاني شرحيهما، وحملاه على شك الراوي وهو متعين في سياق البخاري المتقدم لأن فيه هذا فعل زيد ، وأما في حديث الباب ففيه أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الواو ، فالواو ههنا بمعنى أو ، والأوجه فيه التخيير .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب : باب كاتب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه غير زيد بن ثابت ، ولا إشكال فيه على النسخ التي بأيدينا ، لكن وقع في بعض النسخ باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (حتى انتهى إلى سبعة أحرف) والأقرب[1] أنه نزل على لغة

بلفظ الجمع كما حكاه العينى . وبه جزم ابن كثير إذ قال : ترجم كتاب النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر سوى حديث زيد بن ثابت، وهذا عجيب، فكأنه لم يقع له على شرطه غير هذا . قال الحافظ : لم أقف فى شىء من النسخ إلا بلفظ كاتب بالإفراد وهو مطابق لحديث الباب ، نعم قد كتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة غير زيد بن ثابت اه . قال القسطلانى لم يذكر من الكتاب سوى زيد بن ثابت ، وقد كتب الوحى غيره ، ولم يكتب زيد إلا بالمدينة لأنه إنما أسلم بعد الهجرة ، ولكثرة كتابة الوحى أطلق عليه الكاتب ، وكان ربما غاب فيكتب غيره . وقد كتب الوحى قبله أبى بن كعب ، وهو أول من كتب الوحى بالمدينة، وأول من كتبه بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، لكنه ارتد ثم عاد إلى الإسلام يوم الفتح، وممن كتب له صلى الله عليه وسلم فى الجملة الخلفاء الأربعة والزبير بن العوام، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية، وحنظلة بن الربيع الأسدى، ومعيقيب بن أبى فاطمة ، وعبد الله بن الأرقم الزهرى، وشرحبيل بن حسنة ، وعبد الله بن رواحة فى آخرين اه .

(١) هذا الحديث من مشكلات الأحاديث وبسطت الكلام عليه فى الأوجز أشد البسط ، وإجمال المباحث فيه ما فى هامش الكوكب الدرى ولفظه أن هذا الحديث من اسم الأحاديث بحثا وتحقيقا وتنقيحا ، وأطال الشراح فى تنقيره قديما وحديثا ، وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز فى عشرة أبحاث لطيفة ، هى زبدة أقوالهم ومطرازهارهم الأول فى المراد بالأحرف السبعة ، وفيه أقوال كثيرة حتى بلغها القارى إلى أحد وأربعين قولا ، والثانى فى أن لفظ السبعة للاحتراز أو لمجرد التكثير ، والثالث فى

واحدة لغة قريش[1] ، ولكنه استزاد فزيد له ورخص فى القراءة فى أيتها أمكن ، ونسبة النزول إلى السبعة بأسرها مجاز باعتبار أنها صارت فى حكم اللغة النازلة فى جواز القراءة فى الصلاة ، وحرمة القراءة فى الجنابة والحيض ، إلى غير ذلك ، وليس[2] المراد بالسبعة ههنا هى القراءات السبعة المتواترة الشائعة فى القراء ، لأنها بأسرها لغة واحدة ، ولا تيسير فى اختلاف ألفاظ اللغة الواحدة ، فإن من الظاهر أن المالك والملك والملاك وغيرها كلهم سواسية فى سهولتها

المرجح من الأقوال المذكورة ، والرابع : فى أن اللغات المذكورة لجميع العرب ، أو لقبائل خاصة ، والخامس : أن التغيير بين هذه السبعة كان مقصوراً على السماع ، أو كان الخيار لهم على حسب ما شاءوا ، والسادس : متى ورد التخفيف والتيسير بهذه السبعة ، والسابع : هل هى السبعة باقية إلى الآن أو ذهبت ، والثامن : ذهاب السبعة واستقرار الأمر كان فى زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده ، والتاسع : القراءات السبع المتعارفة المتداولة فى هذا الزمان ، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا ؟ والعاشر : أن الأحرف السبعة المنزل بها القرآن ، هل هى مجموعة فى المصحف الذى بأيدينا أو ليس فيها إلا حرف واحد ، فهذه عشرة أبحاث بسطت فى الأوجز ، فلو كان لك فراغ من التنزه فى البساتين والتمشى بين الدكاكين فارجع إليه اه .

(١) كما هو نص الحديث الذى تقدم قريباً فى باب نزل القرآن بلسان قريش ، وفيه قول عثمان « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش ، فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا » الحديث .

(٢) وهذا أيضاً من المباحث المختلفة فى هذا الحديث ، ففى الأوجز : البحث التاسع : أن القراءات السبع المتعارفة ، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا ؟ قال أبو شامة : ظن قوم أن المراد القراءات السبع الموجودة الآن ، وهو خلاف

على اللسان وعسرها فالمراد ههنا هى اللغات المختلفة ، وأما قصة[1] هشام المذكورة فى الرواية الثانية فيحتمل أن يكون المراد ههنا هو الاختلاف بحسب اللغات، أو هذا الاختلاف الواقع بين السبعة المتواترة، فإن الاختلاف الثانى أيضاً كاف لمساورة عمر فإن التغير لا يجوز فى ألفاظ القرآن ولو يسيراً،

إجماع العلماء ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل ، وقال مكى بن أبى طالب : من ظن أن قراءة هؤلاء كعاصم ونافع هى الأحرف السبعة التى فى الحديث فقد غلط غلطاً عظيماً ، ويلزم منه أن ما خرج عن قرائتهم مما ثبت عن الأئمة غيرهم، ووافق خط المصحف أن لا يكون قرآناً، هذا غلط عظيم، قاله الزرقانى تبعاً للحافظ ، وبسطه الحافظ فى الفتح أشد البسط ، وقال : قال ابن عمار: لقد فعل مسبع هذه السبعة ما لا ينبغى له ، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هى المذكورة فى الخبر ، وليته إذا اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة ، ووقع له أيضاً فى اقتصاره عن كل إمام على راويين أنه صار من سمع قراءة راوٍ ثالث غيرهما أبطلها، وقد تكون هى أشهر وأصح وأظهر ، وربما بالغ من لا يفهم فخطأ وكفر اه . وقال الأبى : ظاهر قول الباقلانى : إن الأحرف السبعة التى يقرأ الناس بها اليوم هذه الأحرف المذكورة فى الحديث ، والأظهر فى المسألة مختار أبى عبد الله بن عرفة ، أن المراد بالأحرف المذكورة فى الحديث أحرف قراءة السبع اليوم إلى آخر ما بسط .

(١) قال القسطلانى : لم يقف الحافظ ابن حجر على تعيين الأحرف التى اختلف فيها عمر وهشام من سورة الفرقان ، نعم جمع ما اختلف فيه من المتواتر والشاذ من هذه السورة ، وسبقه إلى ذلك ابن عبد البر مع فوت ، ثم قال: والله أعلم بما أنكر منها عمر على هشام، وما قرأ به عمر رضى الله عنه اه .

والسبعة المذكورة ههنا يمكن حملها على اللغات السبعة ، وعلى القراءات السبعة على حسب الاختلاف فى أصل وجه المساورة ، ويمكن أن يقال المساورة وإن كانت لاختلافه فى الإعراب وغيره من الاختلاف الواقع فى القراءات السبعة،إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد فى كلامه الاختلاف بحسب اللغات وأثبت المدعى بطريق الأولوية فإن نزول القرآن لما كان على سبع لغات فأولى أن لا ينكر على من اختلف فى إعراب أو ما شابهه ، وعلى هذا يكون معنى قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف واحداً فى الموضعين والله تعالى أعلم .

(آخرهن من الحواميم) والمراد كونها[1] فى أواخر تلك السور، ولا يلزم كونها آخراً حقيقياً .

قوله : (لا تحدثوا شيئاً) من التصرف[2] فى الغنم بتقسيم أو هبة .

قوله : (وخشيت أن ينزل فى القرآن) وإنما تقدم[3] وتباعد مع علمه أن

---

(١) تقدم البسط على ذلك فى كتاب الصلاة ، فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة ، وسيأتى أيضاً فى باب ترتيل القرآن ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المراد ظاهر ، ودفع بذلك ما فى حديث الباب من قوله : « حم ـ الدخان » و « عم يتساءلون » وظاهره أن آخره « عم يتساءلون » فدفعه الشيخ قدس سره بقوله ولا يلزم الخ .

(٢) وهو كذلك فقد تقدم الحديث فى كتاب الإجارة ، ولفظه « فأوفوهم جعلهم الذى صالحوهم عليه ، فقال بعضهم : أقسموا، فقال الذى رقى لا تفعلوا حتى نأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فنذكر له الذى كان،فننظر ما يأمرنا الحديث وتقدم هناك الكلام على مسألة الرقية وغيرها من مسائل الحديث .

(٣) هذه القصة قصة الرجوع من الحديبية ، قال الحافظ فى الفتح :

الفرار لا ينجيه من الوحى لو كان نازلا، لأنه علم أنى كنت السبب فى تصديعه صلى الله عليه وسلم ، فإذا بعدت سكن ما نابه منى ، وإذا سكن سخطه لم ينزل الوحى ، والله تعالى أعلم .

قوله : كان فى سفر جاء فى رواية الطبرانى من طريق عبد الرحمن بن علقمة عن ابن مسعود أن السفر المذكور هو عمرة الحديبية ، وكذا فى رواية معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال : لما رجعنا من الحديبية ، وقد حيل بيننا وبين نسكنا ، فنحن بين الحزن والكآبة فنزلت ، واختلف فى المكان الذى نزلت فيه ، فوقع عند محمد بن سعد بضجنان ، وعند الحاكم فى الإكليل بكراع الغميم ، وعن أبى معشر بالجحفة والأماكن الثلاثة متقاربة ، قوله : فسأله عمر بن الخطاب عن شىء فلم يجبه ، يستفاد منه أنه ليس لكل كلام جواب ، بل السكوت قد يكون جواباً لبعض الكلام ، وتكرير عمر السؤال: إما لكونه خشى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمعه ، أو لأن الأمر الذى كان يسأل عنه كان مهماً عنده ، ولعل النبى صلى الله عليه وسلم أجابه بعد ذلك ، وإنما ترك إجابته أولا لشغله بما كان فيه من نزول الوحى ، قوله : نزرت بزاى ثم راء بالتخفيف والتثقيل ، والتخفيف أشهر أى ألححت عليه، قاله ابن فارس والخطابى . وقال الداودى معنى المثقل أقللت كلامه إذ سألته ما لا يجب أن يجيب عنه ، وأبعد من فسر نزرت براجعت اه . ولله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع ما يرد على تقدمه من توهم الفرار عن الوحى ، ويؤيده لفظ الترمذى « فحركت راحلتى فتنحيت » فقلت : ثكلتك أمك يا ابن الخطاب نزرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، كل ذلك لا يكلمك ما أخلقك بأن ينزل فيك قرآن الحديث ، وفى التيسير قوله : قال عمر فحركت بعيرى الخ گفت عمر از ملاحظه انكه درين سؤال سوء أدبى واقع شده جنبا نندم

قوله : (لأصبحت تنظر الناس إليها) ولو[1] وقع ذلك لكان كرامة لابن حضير ، وإلا فالملائكة لا تبصر عادة وإن كانت فينا .

قوله : (أكثر عملا وأقل عطاء) فيه [2] دلالة على أن الموازنة بين الأمتين

شتر خود را تا انكه بودم بيش همه مردم وترسيدم اينكه نازل شود درشان من قرآنى اه .

(١) قال السندى: قوله لأصبحت ينظر الناس إليها كأنه علم صلى الله عليه وسلم فى خصوص تلك القراءة تقديراً معلقاً أنه لو مضى عليها لظهرت الملائكة للناس، وإلا فلا يلزم من حضور الملائكة ظهورهم للناس كما لا يخفى اه . وقال الحافظ : قال النووى فى هذا الحديث جواز رؤية آحاد الأمة للملائكة ، كذا أطلق، وهو صحيح، لكن الذى يظهر التقييد بالصالح مثلا والحسن الصوت قال: وفيه فضيلة القراءة وأنها سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة ، قال الحافظ الحكم المذكور أعم من الدليل، فالذى فى الرواية إنما نشأ عن قراءة خاصة من سورة خاصة بصفة خاصة ، ويحتمل من الخصوصية ما لم يذكر ، وإلا لو كان على الإطلاق لحصل ذلك لكل قارىء ، وقد أشار فى آخر الحديث بقوله: ما يتوارى منهم إلى أن الملائكة لاستغراقهم فى الاستماع كانوا يستمرون على عدم الاختفاء الذى هو من شأنهم، وفيه منقبة لأسيد بن حضير، وفضل قراءة سورة البقرة فى صلاة الليل ، وفضل الخشوع فى الصلاة . وأن التشاغل بشىء من أمور الدنيا ولو كان من المباح قد يفوت الخير الكثير، فكيف لو كان بغير الأمر المباح اه .

(٢) هذا أحد الأجوبة التى أجاب به العلماء عن الإشكال الوارد على قولهم : نحن أكثر عملا وأقل أجراً، قال الحافظ : لا يلزم من التمثيل والتشبيه

ليست بحسب الوقت بل بحسب[1] المشقة اللاحقة فى أداء العبادات ، فأمة محمد صلى الله عليه وسلم أقل عملا وأكثر جزاء كما هو مشاهد فى ليلة القدر ، وصوم العشر ، وعرفة وغيرها من الطاعات اليسيرة فى الأجوبة الكثيرة ، وكذلك القرآن، فإنه مع سهولته وصغر حجمه يعود على القارى بثواب ما له من مزيد ، فإن كل حرف منه يوجب عشر حسنات إن قرأه[2] خارج الصلاة من غير

التسوية من كل جهة ، وبأنه ليس فى الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملا وبأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا لاحتمال كون العمل فى زمنهم كان أشق، ويؤيده قوله تعالى : «ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » اه .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب الإجارة فى باب الإجارة إلى نصف النهار .

(٢) فى المشكاة برواية الترمذى والدارمى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها » الحديث وفى الإحياء قال على كرم الله وجهه : من قرأ القرآن وهو قائم فى الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ، ومن قرأه وهو جالس فى الصلاة فله بكل حرف خمسون حسنة ، ومن قرأه فى غير صلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة ، ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وما كان من القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب، وفى شرحه تحت قوله ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات،وهذا قد أخرجه الديلمى من حديث أنس مرفوعاً ، وفيه من قرأه قاعداً كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه فى غير صلاة كان له بكل حرف عشر حسنات ، ومن استمع إلى كتاب الله كان له بكل حرف حسنة .

طهر فما بالها إذا قرأه فى الصلاة ، وكذلك كرامة القارى مبسوطة (١) فى الروايات وبذلك يظهر (٢) مطابقة الرواية بالترجمة .

قوله : (أقرأنى (٣) الخ) .

---

(١) ذكرت عدة روايات منها فى الأربعينية التى ألفتها فى فضائل القرآن فى لسان أردو .

(٢) وقال العينى: مطابقته للترجمة ما قيل مع إصلاح الفقير إياه من أن ثبوت فضل هذه الأمة على غيرها من الأمم بالقرآن الذى أمروا بالعمل به فإذا ثبت الفضل لهم بالقرآن كان للقرآن فضل لا فضل فوقه ،وتأتى المطابقة من هذه الجهة ، وإن كان فيه بعض تعسف اه . قلت : وأخذ العينى هذه المطابقة من كلام الكرمانى إذ قال : فإن قلت: الترجمة لفضل القرآن ، وفى الحديث الأول فضل القارى، وأما الحديث الثانى فلا دلالة على الترجمة فيه أصلا، قلت : فضل القارى بقراءة القرآن ، وكذلك فضل هذه الأمة على الأمم إنما هو بسبب القرآن اه . وبنحو ذلك قال الحافظ والقسطلانى .

(٣) ليس هذا فى كلام الشيخ قدس سره وزدته اهتماماً لهذا الكلام ، ولأن والدى المرحوم محا من كتابه لفظ من أقرأنى ، وفى تقرير المكى قوله : أقرأ أبو عبد الرحمن وكتابة «نى» غلط ، والمعنى خوانا نيدكود كان را اه . وهكذا فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إذ قال : أقرأنى غلط والصحيح أقرأ اه . واتفقت نسخ البخارى المصرية على حذف هذا اللفظ ، وقال الكرمانى : وفى بعض النسخ أقرأنى بذكر المفعول،وهذا أنسب لقوله «وذلك» أى إقراؤه إياى «هو الذى أقعدنى هذا المقعد الرفيع والمنصب الجليل» اه . وقال الحافظ : بين أول خلافة عثمان وآخر ولاية الحجاج اثنتان وسبعون سنة إلا ثلاثة أشهر ، وبين آخر خلافة عثمان وأول ولاية الحجاج العراق ثمان وثلاثون سنة ، ولم

. . . .

أقف على تعيين ابتداء إقراء أبى عبد الرحمن وآخره ، والله أعلم بمقدار ذلك ، ويعرف من الذى ذكرته أقصى المدة وأدناها والقائل: واقرأ إلخ هو سعد بن عبيدة فإنى لم أر هذه الزيادة إلا من رواية شعبة عن علقمة، وقائل وذاك الذى أقعدنى مقعدى هذا هو أبو عبد الرحمن ، وحكى الكرمانى أنه وقع فى بعض النسخ إلى آخر ما تقدم من قوله المنصب الجليل ،والذى فى معظم النسخ واقرأ بحذف المفعول وهو الصواب ، وكان الكرمانى ظن أن قائل «وذاك» الذى أقعدنى هو سعد بن عبيدة ، وليس كذلك، بل قائله أبو عبد الرحمن ، ولو كان كما ظن للزم أن تكون المدة الطويلة سيقت لبيان زمان إقراء أبى عبد الرحمن لسعد بن عبيدة وليس كذلك ، بل وإنما سيقت لبيان طول مدته لإقراء الناس القرآن ، وأيضاً فكان يلزم أن يكون سعد بن عبيدة قرأ على أبى عبد الرحمن من زمن عثمان ، وسعد لم يدرك زمان عثمان ، فإن أكبر شيخ له المغيرة بن شعبة ،وقد عاش بعد عثمان خمس عشرة سنة، وكان يلزم أيضاً أن تكون الإشارة بقوله، وذلك إلى صنيع أبى عبد الرحمن ، وليس كذلك ، بل الإشارة بقوله : ذلك إلى الحديث المرفوع، أى أن الحديث الذى حدث به عثمان فى أفضلية من تعلم القرآن وعلمه، حمل أبا عبد الرحمن إن قعد يعلم الناس القرآن ، لتحصيل تلك الفضيلة ، ويؤيد ما ذكرنا صريحا ما رواه أحمد عن محمد بن جعفر وحجاج بن محمد جميعا عن شعبة عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة قال: قال أبو عبد الرحمن فذاك الذى أقعدنى هذا المقعد، وكذا أخرجه الترمذى من رواية أبى داود الطيالسى عن شعبة وقال فيه. مقعدى هذا، والإشارة بذاك إلى الحديث كما قررته، وإسناده إليه إسناد مجازى ويحتمل أن تكون الإشارة به إلى عثمان ، وقد وقع فى رواية أبى عوانة أيضاً عن حجاج بن محمد بلفظ قال : أبو عبد الرحمن وهو الذى أجلسنى هذا المجلس

قوله : (بل نسى) يعنى بذلك (١) أنه لا ينبغى له التغافل ، وعليه أن يتعاهد القرآن فإذا ذهب عنه مع تعاهده فهو تنسية من الله وليس بنسيان ،ولا مؤاخذة فيه ، ولا ينبغى له أن يغفل عنه حتى يلزم النوبة أن يقول نسيته .

وهو محتمل أيضا اه مختصراً . وقال العينى قوله : وذاك الذى الخ ، وذاك إشارة إلى الحديث المرفوع: أى هذا الحديث حملنى على أن أقعدنى مقعدى هذا، وأشار به إلى مقعده الذى كان يقرأ الناس فيه ، وفى الحقيقة مراده من المقعد الذى أقعد فيه منزلته التى حصلت له مع طول المدة ببركة تعليمه القرآن الكريم للناس ، ثم قال العينى بعد ذكر كلام الكرمانى ، وتعقب الحافظ عليه مختصراً قلت : ما قاله هو الصواب وقد تاه الكرمانى فى هذا ، وما اكتفى بنقله رواية أقرأنى التى ما صحت حتى بنى عليها كلامه الذى صدر من غير روية اه . قلت : ويؤيد حذف المفعول رواية الترمذى بلفظ : قال أبو عبد الرحمن ،فذاك الذى أقعدنى مقعدى هذا ، وعلم القرآن فى زمان عثمان حتى بلغ الحجاج بن يوسف .

(١) بسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط، والمختصر ما فى القسطلانى إذ قال: وسبب الذم ما فى ذلك من الإشعار بعدم الاعتناء بالقرآن ، إذ لا يقع النسيان إلا بترك التعاهد وكثرة الغفلة ، فلو تعاهده بتلاوته والقيام به فى الصلاة لدام حفظه وتذكره ، فكانه إذ قال : نسيت الآية الفلانية فكأنه شهد على نفسه بالتفريط، فيكون متعلق الذم، ترك الاستذكار والتعاهد، لأنه يورث النسيان، قوله : بل نسى بضم النون وتشديد السين المكسورة فى جميع الروايات فى البخارى ، وأكثر الروايات فى غيره ، وبل إضراب عن القول بنسبة النسيان إلى النفس المسبب من عدم التعاهد إلى القول بالإنساء الذى لا صنع له فيه،فإذا نسبه إلى نفسه أوهم أنه نفر وبفعله فالذى ينبغى أن يقول:أنسيت أو نسيت مبنيا للمفعول فيهما أى أن الله هو الذى أنسانى فينسب الأفعال إلى خالقها لما فيه من

(باب نسيان القرآن)

بذلك(١) أنه لا كراهة فى إطلاق هذا اللفظ ونسبته إليه ، وإنما المنهى ... وترك التعاهد المفضى إلى النسيان .

قوله : (وسورتين من آل حم) وهاتان(٢) غير داخلتين فى ثمان عشرة سورة ، ومفهوم العدد غير معتبر فلا ينافيه ما تقدم .

... بالعبودية والاستسلام لقدرة الربوبية ، معنى نسى عوقب بالنسيان ... له فى تعاهده واستذكاره ، وقيل إن فاعل نسيت النبى صلى الله عليه وسلم ... لا يقل أحد عنى إنى نسيت آية كذا ، فإن الله هو الذى أنسانى لذلك نسخه ورفع تلاوته ، وليس لى فى ذلك صنع اه .

قال الحافظ : قوله باب نسيان القرآن الخ ، كأنه يريد أن النهى عن ... ت آية كذا وكذا ليس للزجر عن هذا اللفظ بل للزجر عن تعاطى النسيان المقتضية لقول هذا اللفظ ، ويحتمل أن ينزل المنع والإباحة على ... فمن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر دينى كالجهاد لم يمتنع عليه قول ذلك ، لأن لم ينشأ عن إهمال دينى ، وعلى ذلك يحمل ما ورد من ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم من نسبة النسيان إلى نفسه ، ومن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر دنيوى ، لا سيما إن كان محظوراً امتنع عليه لتعاطيه أسباب النسيان اه . قال العينى : قوله ... يقول إلى آخره صورة الاستفهام الإنكارى لكن ليس للإنكار عن الإنسان بقوله نسيت آية كذا وكذا على ما يجىء الآن ، ولكن الإنكار على ارتكاب أسبابه الداعية إلى ذلك اه .

(٢) قال الكرمانى : فإن قلت تقدم قريبا أنه عشرون سورة ، وههنا قال ثمانى عشر ، وعد ثم حم من المفصل وههنا قد أخرجه منه ، قلت : مراده من ثمنه (*)

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله من ثمه ١٢ ز .

قوله : (وقال غندر عن شعبة) والحاصل[1] أنهم اختلفوا فى رفعه ووقفه وأنه موقوف على عمر أو جندب فتفكر .

أن معظم العشرين منه، وقال النووى: ومن آل حم، يعنى بها من السور التى أولها حم، كقولك فلان من آل فلان، وقيل يجوز أن يكون المراد حم نفسها هنا كما قال : من مزامير آل داود، يريد به داود نفسه ، قال الكرمانى : ولو لا أنه فى الكتابة منفصل لحسن أن يقال إنه الألف واللام التى لتعريف الجنس ، يعنى وسورتين من جنس الحواميم اه . وفى القسطلانى واستشكل بما سبق فى باب تأليف القرآن حيث قال: هناك عشرون من أول المفصل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم حمٓ الدخان ، وعم يتساءلون فعد حم من المفصل، وهنا أخرجها ، وأجيب بأن الثمان عشرة غير سورة الدخان والتى معها ، وإطلاق المفصل على الجميع تغليب ، وإلا فالدخان ليست من المفصل على الراجح ، لكن يحتمل أن يكون تأليف مصحف ابن مسعود على خلاف تأليف مصحف غيره ، فيكون أول المفصل عند ابن مسعود أول الجاثية ، والدخان متأخرة فى ترتيبه عن الجاثية، وأجاب النووى على طريق التنزل بأن المراد بقوله عشرون من المفصل أى معظم العشرين ، وهذا الحديث قد سبق فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة ، من كتاب الصلاة اه .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الرواية المتقدمة كانت مرفوعة ، ثم ذكر البخارى برواية شعبة عن أبى عمران: سمعت جندباً. قوله قال القسطلانى: أى من قوله موقوفاً عليه ولم يرفعه ، ثم قال البخارى وقال ابن عون : إلى قوله عن عمر ، قوله أى لم يرفعه ، وجندب أصح وأكثر طرقاً فى هذا الحديث ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها قاله القسطلانى ، قال الحافظ : قوله جندب أصح وأكثر أى أصح إسناداً وأكثر طرقاً ، وهو كما قال ، فإن الجم الغفير

. . . .

ورووه عن أبى عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه فى رفعه ووقفه، والذين رفعوه ثقات حفاظ ، فالحكم لهم ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها ، قال أبو بكر بن أبى داود لم يخطىء ابن عون قط إلا فى هذا ، والصواب عن جندب إلى آخر ما بسطه .

كتاب[1] النكاح

---

(١) اختلف فى معناه لغة وشرعا، وفى حكمه عند الفقهاء كما بسط فى الأوجز وفيه : اختلف فيه لغة وشرعاً ، أما الأول فقيل أصله الضم والتداخل ، وقيل لزوم شىء بشىء مستعليا عليه ، وقال الأزهرى : أصل النكاح فى كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سببه ، وقال الزجاجى هو فى كلام العرب الوطء والعقد جميعاً ،وحقيقته عند الفقهاء على ثلاثة أوجه حكاها القاضى حسين، أصحها أنه حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء : وهو الذى صححه أبو الطيب وبه قطع المتولى وغيره ، والثانى أنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وبه قالت الحنفية ، وهو وجه للشافعية ، والثالث : أنه حقيقة فيهما بالاشتراك ،وبه جزم الزجاجى،قال الحافظ:وهذه يترجح فى نظرى، وقال الموفق : النكاح فى الشرع عقد التزويج ، وقال القاضى:الأشبه فى أصلنا أنه حقيقة فى العقد والوطء جميعا وفى الدر المختار: هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة ، وعند أهل الأصول واللغة حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم إلى الآن ثم تستمر فى الجنة إلا النكاح والإيمان، واختلف فى حكم النكاح فهو فرض عين كالصوم والصلاة مطلقا عند داود وغيره من الظاهرية ، وأما عند الأئمة الأربعة فواجب عند التوقان كما هو المعروف، لكن المنصوص فى كتب

قوله : (كأنهم تقالوها) أي في نفسها[١] وإن زعموا أنها كثيرة للنبي صلى الله عليه وسلم لأن الطاعة على حسب الحاجة وقد اغتفرت ذنوبه ، فقلت الحاجة فكفى للقليل أيضا .

قوله : (إني لأخشاكم الخ) حاصل[٢] جوابه هذا أن المدار ليست هي

الشافعية أنه مستحب عند التوقان أيضا ففي الإقناع والنكاح مستحب لتائق له بتوقانه للوطء إن وجد أهبته من مهر وكسوة فصل التمكين ونفقة يومه تحصيناً لدينه ، سواء كان مشتغلا بالعبادة أم لا ، فإن فقد أهبته فتركه أولى ، وكسر إرشاداً توقانه بصوم اه . وهكذا مذهب الشافعية في النووي والفتح والقسطلاني ، وأما في غير حال التوقان فمندوب عند الأئمة الثلاثة ، ومباح عند الشافعية ، وحكى عن الحنفية الوجوب عيناً أو كفاية ، وحكى أيضاً أنه فرض كفاية ، وفي الدر المختار أنه سنة مؤكدة اه ملخصاً .

(١) قال الحافظ : قوله تقالوها بتشديد اللام المضمومة أي استقلوها ، وأصل تقالوها تقاللوها أي رأى كل منهم أنها قليلة ، فقالوا وأين نحن الخ ، والمعنى أن من لم يعلم بحصول ذلك له يحتاج إلى المبالغة في العبادة ، عسى أن يحصل بخلاف من حصل له ، لكن قد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك ليس بلازم ، فأشار إلى هذا بأنه أشدهم خشية ، وذلك بالنسبة لمقام العبودية في جانب الربوبية ، وأشار في حديث عائشة والمغيرة كما تقدم في صلاة الليل إلى معنى آخر بقوله : « أفلا أكون عبداً شكوراً » اه .

(٢) قال الحافظ : قوله إني لأخشاكم لله الخ ، فيه إشارة إلى رد ما بنوا عليه أمرهم من أن المغفور له لا يحتاج إلى مزيد في العبادة ، بخلاف غيره ، فأعلمهم أنه مع كونه يبالغ في التشديد في العبادة أخشى لله وأتقى من الذين

الحاجة إلى المغفرة فقط ، بل المناط هى الخشية ، فأخشاهم منه أحوجهم إلى الطاعة ، مع أن الذنوب فى كل مرتبة[1] بحسبها .

يشددون ، وإنما كان كذلك لأن المشدد لا يأمن من الملل بخلاف المقتصد ، فإنه أمكن لاستمراره ، وخير العمل ماداوم عليه صاحبه ، وقد أرشد إلى ذلك قوله فى الحديث الآخر « المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » اه .

(١) فإن من المعروف أن حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد أخرج أبو داود فى باب الانتصار حديثى أبى بكر وعائشة فى انتصارهما ، وذكر الشيخ فى البذل عن والدى المرحوم عن القطب الكنكوهى : الانتصار جائز على قدر الظلم ، والأحسن العفو ، ولذلك لم يرض بانتصار أبى بكر رضى الله عنه ، وإن كان بعد الموات ، وأمر عائشة رضى الله تعالى عنها بالانتصار ، لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما هو أولى ، ولا كذلك فى عائشة رضى الله تعالى عنها ، لأنها ليست بمنزلة أبى بكر اه . وذكر صاحب روح المعانى تحت قوله تعالى « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » حديث أبى بكر المذكور ، ثم قال : واستشكل هذا الخبر بأنه يشعر بعتب أبى بكر رضى الله عنه ، وهو نوع من السبيل المنفى فى قوله تعالى : « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » وأجيب بأنا لا نسلم ذلك ، وليس فيه أكثر من تنبيهه رضى الله عنه على ترك الأولى ، وهو شىء والعتب شىء آخر ، وكذا الايعد لوما كا لايخفى ، ومن الناس من خص السبيل فى الآية بالإثم والعتاب ، فلا إشكال عليه أصلا ، وقيل هو باق على العموم إلا أن الآية فى عوام المؤمنين ، ومن لم يبلغ مبلغ أبى بكر رضى الله عنه ، وأن مثله يلام بالشتم وإن كان بحق بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأذن له به ، قالا : أو حالا ، بل لاح عليه صلى الله عليه وسلم ما يشعر باستحسان السكوت عنه ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين اه ، وقد

قوله : (ثم قرأ «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا» الخ) دلالة[1] الآية على حرمة التبتل والاختصاء ظاهرة لما فيهما من تحريم الطيبات .

قال صاحب الجمل فی تفسیر قوله تعالى : « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » أنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين ، قاله شيخ الإسلام زكريا الانصاری فی شرحه على الطوالع اه . وقال الرازی فی جملة الأجوبة عن الإشكال الوارد على ظاهر الآية . وثانيها : المراد ترك الأفضل اه . وبسط الرازی الكلام على هذا المعنى تحت قوله تعالى : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشی » الآية وقال فی آخره : والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا طردوهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل ، لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه ، فإنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى اه .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد وما أدق نظره ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود أنه لم يبلغه نسخ المتعة كما سيأتی فی كلام الشراح ، وحاصل كلام الشيخ أن استشهاد ابن مسعود بالآية على النهی عن الاختصاء ، فإن فيه تحريم الطيبات ، أی الأزواج إلى الأبد ، وأما قوله ثم رخص لنا ، جملة معترضة لا تعلق لها بالاستشهاد الآتی ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ فی تفسير سورة المائدة وفيه قال الشيخ : ولا يبعد إرجاع الآية إلى النهی عن الاختصاء ، وبسط فی هامشه الكلام على ذلك بسطاً كثيراً وذكر فيه ما يؤيد نزولها فی الاختصاء ، وتقدم أيضا الكلام على الاختصاء شرعاً ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود ما أورده الشراح من أن ابن مسعود لم يبلغه نسخ المتعة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وظاهر استشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال

قوله : (فهلا جارية تلاعبها إلخ) ودلالة[١] الحديث على الترجمة فيما لم يذكر ههنا ، وهو أنه ﷺ حسّن[٢] فعله .

القرطبي لعله لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ، ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ : يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله، ثم ترك ذلك ، قال: وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل: ثم جاء تحريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اه . وترك ابن مسعود بعد إباحته ليس بمستلزم للاستشهاد ههنا على جواز المتعة .

(١) لم يتعرض الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخاري بالترجمة إلا ما في التيسير ، إذ قال :أي في بيان جواز نكاح الثيب ،انتهى معرباً ، وإليه يظهر ميل العيني إذ قال : مطابقته للترجمة في قوله ثيباً ، اه . وظاهر ألفاظ الترجمة والحديث الوارد فيها أن غرض المصنف بيان إباحة نكاح الثيب مع التنبيه على ترجيح نكاح البكر ، فإن الإمام البخاري أورد في الباب حديث جابر مقتصراً فيه على قوله « هلا بكراً » الحديث ، ولم يذكر الزيادة التي أشار إليها الشيخ كما سيأتي ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف ، بعد ملاحظة كلام الشيخ قدس سره أن غرض الإمام البخاري بالترجمة ترجيح نكاح الثيب لمصلحة دينية ، فإنه ﷺ رد عليه أولا بقوله « هلا بكراً » فلما ذكر جابر مصلحة مهمة حسن رسول الله ﷺ فعله كما سيأتي .

(٢) فقد تقدم الحديث في كتاب الوكالة في باب: إذا وكل رجلا أن يعطي شيئاً إلخ ، وفيه قول جابر «فأردت أن أنكح امرأة قد جربت وخلا منها » قال: فذلك ، وفي هامشه عن الكرماني قوله : فذلك مبتدأ خبره محذوف أي فذلك مبارك ونحوه ، اه . وتقدم أيضاً في التفسير في باب قوله «إذ همت

قوله : (وهو الذى خلق من الماء بشراً) إيراد الرواية[1] فى هذا الباب مع إيراد الآية قبلها إشارة منه إلى أن المناكحة جائزة فيما بين من

طائفتان ، الآية قال : أى ﷺ أصبت ، وسيأتى فى باب عون المرأة زوجها ، فقال بارك الله ، أو قال خيراً لك ، وسيأتى أيضاً فى باب الدعاء للمتزوج ، قال: فبارك الله عليك، فهذه الروايات تشعر بأنه ﷺ استحسن فعله بعد بيان مصلحته .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان وجه ذكر الآية . ولم يتعرضوا لوجه ذكر الآية فى الباب إلا ما قال العينى وتبعه القسطلانى إذ قال : وغرضه من إيرادهذه الآية الإشارة إلى النسب والصهر مما يتعلق بهما حكم الكفاءة، اهـ. قال القسطلانى قوله « فجعله نسباً وصهراً » يريد فقسم البشر قسمين ذوى نسب : أى ذكوراً ينسب إليهم فيقال فلان بن فلان ، وفلانة بنت فلان ، وذوات صهر ، أى إناثا يصاهربهن ، وقيل جعله نسباً أى قرابة ، وصهراً أى مصاهرة ، يعنى الوصلة بالنكاح من الأنساب ، لأن التوصل يقع بها بالمصاهرة، لأن التوالد بها يكون، اهـ. وقال الشيخ ابن القيم: وقد تنازع الفقهاء فى أوصاف الكفاءة ، فقال مالك فى ظاهر مذهبه : إنها الدين ، وفى رواية عنه: إنها ثلاثة : الدين ، والحرية ، والسلامة من العيوب ، وقال أبوحنيفة : هى: النسب والدين ، وقال أحمد فى رواية عنه هى : الدين والنسب خاصة ، وفى رواية أخرى هى خمسة: الدين ، والنسب ، والحرية ، والصناعة ، والمال ، وإذا اعتبر فيها النسب فعنه فيها روايتان: إحداهما أن العرب بعضهم لبعض أكفاء ، الثانية أن قريشاً لا يكافئهم إلا قرشى ، وبنو هاشم لا يكافئهم إلا هاشمى ، وقال أصحاب الشافعى: يعتبر فيها الدين والنسب ، والحرية والصناعة

. . . .

والسلامة من العيوب المنفرة، ولهم في اليسار ثلاثة أوجه: اعتباره فيها، وإلغاؤه، واعتباره في أهل المدن دون أهل البوادي، فالعجمي ليس عندهم كفؤاً للعربي، ولا غير القرشي للقرشية، ولا غير الهاشمي للهاشمية، ولا العبد كفؤاً للحرة، ولا من به عيب مثبت للفسخ كفؤاً للسليمة عنه، ثم قال بعد ذكر الفروع: ولكن الكفاءة عند الجمهور هي حق للمرأة والأولياء، ثم اختلفوا فقال أصحاب الشافعي رحمه الله: هي لمن له دلالة في الحال، وقال أحمد رحمه الله تعالى في رواية: حق لجميع الأولياء قريبهم وبعيدهم، فمن لم يرض منهم فله الفسخ. وقال أحمد في رواية ثالثة: إنها حق الله فلا يصح رضاهم بإسقاطه. ولكن على هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار. ولا الصناعة ولا النسب. إنما يعتبر الدين فقط. فإنه لم يقل أحمد ولا أحد من العلماء: إن نكاح الفقير للموسرة باطل وإن رضيت، أو نكاح الهاشمية لغير الهاشمي. والقرشية لغير القرشي باطل، وإنما نبهنا على هذا لأن كثيراً من أصحابنا يحكون الخلاف في الكفاءة. هل هي حق لله أو الآدمي ويطلقون مع قولهم إن الكفاءة هي الخصال المذكورة. وفي هذا من التساهل وعدم التحقيق ما فيه. انتهى مختصراً.

وفي البذل: ومذهب الحنفية أن الكفاءة تعتبر نسباً، فقريش أكفاء بعضهم بعضاً، وباقي العرب أكفاء بعضهم بعضاً وحرية وإسلاماً وديانة ومالا، وتعتبر للنساء لا للرجال لأن النصوص وردت بالاعتبار في جانب الرجال خاصة، وكذا المعنى الذي شرعت به الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها بجانبهم، لأن المرأة هي التي تستنكح لا الرجل، لأنها هي المستفرشة، وأما الزوج فهو المستفرش، فلا تلحق الأنفة من قبلها، انتهى مختصراً.

ليسوا أكفاء[1] ، إلا أن اعتبار الكفؤ والنسب أفضل ، لأن الله تعالى مدح بالنسب، فلا يخلو اعتباره عن مصالح وفوائد ، وإن لم يكن أمراً لا بد

وقال القسطلانى : الكفاءة معتبرة فى النكاح لما روى جابر أنه ﷺ ، قال: «ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء، ولا يزوجن من غير الأكفاء» ولأن النكاح يعقد للعمر، ويشتمل على أغراض ومقاصد كالازدواج والصحبة والألفة وتأسيس القرابات ، ولا ينتظم ذلك عادة إلا بين الأكفاء ، وقد جزم مالك رحمه الله تعالى : بأن اعتبار الكفاءة مختص بالدين لقوله عليه الصلاة والسلام: «الناس سواء، لافضل العربى على عجمى إنما الفضل بالتقوى» وقال تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» وأجيب بأن المراد به فى حكم الآخرة ، وكلامنا فى الدنيا ، اه . وقال العينى : قالوا فى اعتبار الكفاءة أحاديث لا تقوم بأكثرها الحجة . وأمثلها حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له : «يا على، ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت والجنازة إذا حضرت والأيم إذا وجدت كفؤاً» وقال الترمذى غريب. وما أرى إسناده متصلا . وأخرجه الحاكم كذلك وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه . اه . وذكر أصحاب التخاريج الروايات فى ذلك مع الكلام عليها.

(١) قال الموفق اختلفت الرواية عن أحمد فى اشتراط الكفاءة لصحة النكاح . فروى عنه أنها شرط له . قال إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما وهذا قول سفيان . وقال أحمد فى الرجل يشرب الشراب : ما هو بكفؤ لها يفرق بينهما . وقال : لو كان المتزوج حائكا فرقت بينهما . لقول عمر رضى الله عنه : «لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء» رواه الخلال بإسناده وعن أبى إسحق الهمدانى قال خرج سلمان وجرير فى سفر

. . . .

فأقيمت الصلاة ، فقال جرير لسلمان تقدم أنت، قال سلمان : بل أنت تقدم، فإنكم معشر العرب لا يتقدم عليكم في صلاتكم ، ولا تنكح نساؤكم إن الله فضلكم علينا بمحمد ﷺ وجعله فيكم، ولأن التزويج مع فقد الكفاءة تصرف في حق من يحدث من(*) الأولياء بغير إذنه ، فلم يصح كما لو زوجها بغير إذنها، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «لا تنكحوا النساء إلا من الأكفاء» الحديث ، رواه الدارقطني إلا أن ابن عبد البر قال : هذا ضعيف لا أصل له ولا يحتج بمثله ، والرواية الثانية عن أحمد أنها ليست شرطاً في النكاح ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، روى نحو هذا عن عمر وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز وغيرهم ، ومالك والشافعي وأصحاب الرأي لقوله تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ، ولأن الكفاءة لا تخرج عن كونها حقاً للمرأة أو الأولياء أو لهما ، فلم يشترط وجودها كالسلامة من العيوب، انتهى مختصراً. وقال الحافظ في الدراية : وقال الشافعي رحمه الله: الكفاءة تستنبط من قصة بريرة وتخييرها لما عتقت ، واستدل ابن الجوزي بحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً «تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء» ، اه . وقال في الفتح : واعتبر الكفاءة في النسب الجمهور ، وقال أبو حنيفة : قريش أكفاء بعضهم بعضاً، وليس أحد من العرب كفؤاً لقريش ، كما ليس أحد من غير العرب كفؤاً للعرب ، وهو وجه للشافعية ، وقال الثوري : إذا نكح المولى العربية يفسخ النكاح ، وبه قال أحمد في رواية ، وتوسط الشافعي فقال: ليس نكاح غير الأكفاء حراما فأراد به النكاح ، وإنما هو تقصير بالمرأة والأولياء،

(*) وفي الشرح الكبير بدله : في حق من يحدث في الأولياء

له منه ، كيف وقد أنكح(١) أبو حذيفة سالماً ، وكان مولاه ، بنت أخيه هند ، وكذلك ضباعة كانت(٢) تحت المقداد ، وكذلك

فإذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه ، فلو رضوا إلا واحداً فله فسخه ، وذكر أن المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلا تضيع المرأة نفسها في غير كفء ، اه . وبسط الكلام على مسألة الكفاءة في الأوجز .

(١) كما ذكره الإمام البخاري في حديث الباب قال الحافظ: قوله « وأنكحه هنداً » كذا في هذه الرواية، ووقع عند مالك « فاطمة » فلعل لها اسمين، والوليد ابن عتبة أحد من قتل ببدر كافراً ، وقوله : بنت أخيه بفتح الهمزة ، وكسر المعجمة ثم تحتانية هو الصحيح، وحكى ابن التين: أن في بعض الروايات بضم الهمزة وسكون الخاء ، ثم مثناة ، وهو غلط ، اه . قال العيني : هند يجوز فيه الصرف ومنعه ، أما منعه فللعلمية والتأنيث ، وأما صرفه ، فلأن سكون أوسطه يقاوم أحد السببين ، اه . قال القسطلاني : مطابقة الحديث للترجمة من تزويج أبي حذيفة سالماً الذي تبناه ، وهو مولى لامرأة من الأنصار بنت أخيه هند ، ولم يعتبر فيه الكفاءة إلا في الدين، اه . قلت : وسيأتي في الحديث الآتي كلام الحافظ في توجيه ذكر هذه الأحاديث .

(٢) قال الحافظ : قوله وكانت تحت المقداد ، ظاهر سياقه أنه من كلام عائشة . ويحتمل أنه من كلام عروة ، وهذا القدر هو المقصود من هذا الحديث في هذا الباب ، فإن المقداد ، وهو ابن عمر الكندي نسب إلى الأسود ابن عبد يغوث الزهري ، لكونه تبناه ، فكان من حلفاء قريش وتزوج ضباعة ، وهي هاشمية، فلولا أن الكفاءة لا تعتبر بالنسب لما جاز له أن يتزوجها لأنها فوقه في النسب ، وللذي يعتبر الكفاءة في النسب أن يجيب بأنها رضيت

الأمر[1] فى قوله فاظفر بذات الدين ، يرجح اعتبار الدين على النسب ،

هى وأولياؤها ، فسقط حقهم من الكفاءة وهو جواب صحيح إن ثبت أصل اعتبار الكفاءة فى النسب ، اه .

(١) قال الحافظ قوله : فاظفر بذات الدين ، المعنى أن اللائق بذى الدين والمروءة أن يكون الدين مطمح نظره فى كل شىء ، لاسيما فيما تطول صحبته ، فأمره النبى ﷺ بتحصيل صاحبة الدين الذى هو غاية البغية ، وقد وقع فى حديث عبد الله بن عمر ، وعند ابن ماجه رفعه : « لا تزوجوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يهلكهن ولا تزوجوهن، لأموالهن، فعسى أموالهن أن تطغيهن ، ولكن تزوجوهن على الدين ، ولأمة سوداء ذات دين أفضل » ، قال القرطبى : معنى الحديث أن هذه الخصال الأربعة هى التى يرغب فى نكاح المرأة لأجلها فهو خبر عما فى الوجود من ذلك ، لا أنه وقع الأمر بذلك ، بل ظاهره إباحة النكاح لقصد كل من ذلك ، لكن قصد الدين أولى ، قال : ولا يظن من هذا الحديث أن هذه الأربعة تؤخذ منها الكفاءة : أى تنحصر فيها ، فإن ذلك لم يقل به أحد فيما علمت ، وإن كانوا اختلفوا فى الكفاءة ، ماهى ؟ ، اه . قال الكرمانى : الحسب مايعده الإنسان من مفاخر آبائه ، قال القاضى البيضاوى : من عادة الناس أن يرغبوا فى النساء لإحدى الأربع ، واللائق بأرباب الديانات ، وذوى المروءات أن يكون الدين مطمح نظرهم فى كل شىء ، لاسيما فيما يدوم أمره ، وذلك اختاره الرسول ﷺ بآكد وجه وأبلغه ، فأمر بالظفر الذى هو غاية البغية ، وقوله «فاظفر» جزاء شرط محذوف أى إذا تحققت بفضيلتها ، فاظفر أيها المسترشد بها ، فإنها تكسب منافع الدارين ، اه .

وكذلك قوله (١) ﷺ : « هذا خير من ملء الأرض مثل هذا » أشار إلى أن الدين هو المرجح القابل لمزيد الاعتناء ، فالمتدين أفضل من غيره ، وإن كان أدون منه فى النسب والمال، وإذا كان خيراً منه كان الإنكاح منه أفضل،فعلم بذلك أن الأحق بالاعتناء فى الكفاءة هو الدين .

---

(١) قال الكرمانى : قوله « هذا خير إلخ » إن كان الأول كافراً فوجهه ظاهر ، وإلا فيكون ذلك معلوماً لرسول الله ﷺ بالوحى ، اهـ . قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى: هذا يعرف المراد من الطريق الأخرى التى ستأتى فى كتاب الرقاق بلفظ : قال رجل من أشراف الناس : هذا والله حرى إلخ ، فحاصل الجواب أنه أطلق تفضيل الفقير المذكور على الغنى المذكور ، اهـ . قال العينى بعد نقل كلاميهما : فى كل كلاميهما نظر : أما كلام الكرمانى فقوله بالوحى ليس كذلك ، لأنه قال مر رجل على رسول الله ﷺ ، وقد شاهده وعرفه أنه مسلم أو كافر ، والظاهر أنه مسلم كان شريفاً بين قومه ، ولكن المار الثانى إن كان كما قيل إنه جعيل بن سراقة ، وهو من أصحابه من خيار عباد الله الصالحين ، وأما قول بعضهم فأنزل من كلام الكرمانى على ما لا يخفى على المتأمل ، اهـ . ثم قال العينى : ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « هذا خير إلخ » لأن فيه تفضيل الفقير على الغنى مطلقاً فى الدين ، فيكون كفؤاً لمن يريدها من النساء مطلقاً ، اهـ . قال القسطلانى : وإطلاق الحديث التفضيل على الغنى المذكور لا يلزم منه تفضيل كل فقير على كل غنى كما لا يخفى ، نعم فيه تفضيله مطلقاً فى الدين فيطابق الترجمة .

قوله (فنهوا عن نكاحهن إلا أن تقسطوا إلخ) ودلالته[1] على الترجمة باعتبار أنه لم يقيد جواز النكاح بهن بالموسرين، وقد تبين كونهن موسرات فعلم جواز نكاح المقل المثرية .

---

(١) قال العينى : مطابقته للحديث من حيث أن الرجل إذا كان ولى اليتيمة الغنية وفقير يجوز له أن يتزوجها إذا أقسط فى صداقها وعدل فصح أن الكفاءة(*) معتبرة فى المال ، اه ، وقال الحافظ بعد ذكر الاختلاف فى الكفاءة فى المال : وأما المثرية هى التى لها ثراء وهو الغنى ، ويؤخذ ذلك أى عدم الاشتراط من حديث عائشة الذى فى الباب من عموم التقسيم فيه لاشتماله على المثرى والمقل من الرجال ، والمثرية والمقلة من النساء ، فدل على جواز ذلك ، ولكنه لا يرد على من يشترط لاحتمال إضمار رضا المرأة ورضا الأولياء ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فجعله نسباً » فعلم أن الكفاءة باعتبار النسب لا اعتبار له ، فإن الكل مخلوق من الماء عباد الله بينهم صهر وأنساب من غير تخصيص صهر بعض لبعض دون بعض ، فلا يصح تقييده بل المعتبر الكفاءة فى الدين ، أما الكفاءة فى النسب فإنما تعتبر لدفع الفتنة والفساد للحوق الشين والعار فى عادة الناس ، ولهذا إذا رضى الأولياء بغير الكفؤ سقط الكفاءة فالحاصل أن المعتبر عند الله الكفاءة فى الدين دون النسب، إنما اعتبارها لدفع الفساد وقوله « باب الأكفاء فى المال » يريد أن المال تعتبر فيه الكفاءة أيضاً ، فالمقل إن كان بحيث لا يطيق مهر المثرية لا يتزوجها لأنه ليس كفؤاً لها فى المال، وإن تزوجها كان للأولياء حق الفسخ

(*) كذا فى الأصل والظاهر غير معتبرة إلا أن يقال إن شرط العدل فى المهر يكفى للكفاءة فى المال ١٢ ز .

(باب ما يتقى من شؤم المرأة)

أشار بذلك(١) إلى توجيه الجمع بين روايتي إثبات الشؤم للمرأة ونفيه عنها

كما هو حكم الكفاءة في النسب ، وإن كان بحيث يطيق مهرها لكنها كانت أكثر مالا منه فهو كفء لها في المال ولا اعتبار لهذه القلة ، فإن تزوجها لاحق للأولياء في الفسخ ، قوله « فنهوا عن نكاحهن » فعلم أن المقل إذا لم يكمل صداقها إما لقلة المال أو للبخل ليس له أن ينكحها ، فإذا أقسط وأكمل صداقها له أن ينكحها وإن كانت هي أكثر مالا منه ، اه . وفي الأوجز عن الهداية في بيان كفاءة المال هو أن يكون مالكاً للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الراوية ، وعن أبي يوسف أنه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر ، وأما الكفاءة في الغنى فمعتبرة عند أبي حنيفة ومحمد حتى أن الفائقة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لأن الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقراء ، اه . وفي المغني : واليسار المعتبر ما يقدر به على الإنفاق عليها حسب ما يجب لها ويمكنه أداء مهرها ، اه ، وفي الإقناع من فروع الشافعية في شروط تزويج الأب البكر بغير إذنها ، الثالث أن يزوجها بمهر مثلها ، والخامس أن لا يكون الزوج معسراً بالمهر ، قال البجيرمي : هو شرط للصحة ، وقوله « معسراً بالمهر » أي بالحال منه دون ما اعتيد تأجيله ، وظاهره أنه لابد أن يكون موسراً بالحال منه ولو زاد على مهر المثل ، قال (م ر) في شرحه : ويساره بحال صداقها فلو زوجها من معسر به لم يصح لأنه بخسها حقها وليس مفرعاً على أن اليسار معتبر في الكفاءة خلافاً لبعض المتأخرين .

(١) بسط الكلام على الحديث في الأوجز بما لا مزيد عليه ، وفيه قال

بأن الشؤم المنفي هو الشؤم بمعنى النحوسة ، والمثبت هو بمعنى الإضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة كانت أو باطنة .

الحافظ : هو الشؤم بضم الشين المعجمة بعدها واو ساكنة ، وقد تهمز ضد اليمن، يقال تشاءمت بكذا و تيمنت بكذا ، وقال في موضع آخر بضم المعجمة وسكون الهمزة وقد تسهل فتصير واواً ، وقال الطيبي : واوه همزة خففت فصارت واواً ثم غلب عليها التخفيف حتى لم ينطق بها مهموزة ، واختلفوا فيه هل هو موجود أم لا ؟ وعلى الأول : هل هو على عمومه أو مخصوص ببعض أنواع الخيل وغيرها ؟ وظاهر الحديث أن الشؤم في هذه الثلاثة ،ومال مالك وابن قتيبة وغيرهما إلى ظاهره . وقال آخرون : إن المراد على شرط وجوده كما ورد في الروايات ، قال الحافظ : وقع في رواية الباب في البخاري عن ابن عمر بلفظ إن كان في شيء ، وهكذا في الروايات الأخر التي ذكرت في الأوجز ، وهذه الروايات تقتضي عدم الجزم بذلك . وأخرج الطحاوي عن سعيد بن المسيب قال : سألت سعد بن مالك عن الطيرة فانتهرني فقال : من حدثك ؟ فكرهت أن أحدثه فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « لا طيرة ، وإن كانت الطيرة في شيء ففي المرأة » الحديث ، قال الطحاوي : ففي هذه الروايات إن تكن في شيء ، أي لو كانت تكون في شيء لكانت في هؤلاء ، فإذا لم تكن في هؤلاء الثلاث فليست في شيء ، وقال : كان ذلك في أول الأمر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب » الآية ، حكاه ابن عبد البر ، قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع ، ولا سيما وقد ورد في نفس هذا الحديث نفي التطير ، ثم إثباته في الثلاثة المذكورة في بعض طرقه عند الشيخين بلفظ : لا عدوى ولا طيرة

. . . .

إنما الشؤم فى ثلاثة فذكرها ، وقال آخرون : يحمل الشؤم على قلة الموافقة وسوء الطباع وهو كحديث سعد بن أبى وقاص رفعه : « من سعادة المرء : المرأة الصالحة، والمسكن الصالح ، والمركب الهنىء ، ومن شقاوة المرء : المرأة السوء، والمسكن السوء، والمركب السوء» أخرجه أحمد، وهذا يختص ببعض أنواع الأجناس المذكورة دون بعض ، وبه صرح ابن عبد البر فقال : يكون لقوم دون قوم وذلك كله بقدر الله تعالى ، قلت : وأوجه الأقوال عندى فى ذلك ما أفاده شيخ مشايخنا الكنكوهى قدس سره فى الكوكب الدرى إذ قال : وأصح التأويلات فيه أن الشوم يراد به معنيان : النحوسة المطلقة ، والثانى اشتماله على ما يكرهه الطبيعة ويجتذب منه المشاق وكونه سبباً لما يتنفر منه الطبيعة ، فحيث نفى الشؤم أصلا أو قال : لو كان الشؤم لكان فى هذه الثلاثة ، فالمراد هو المعنى الأول ، وحيث أثبته أراد الثانى ، وقال العينى: إنما قلنا : إن الحديث متروك الظاهر لأجل قوله ﷺ « لا طيرة » وهى نكرة فى سياق النفى فتعم الأشياء التى يتطير بها ، ولو خلينا الكلام لكانت هذه الأحاديث ينفى بعضها بعضاً ، ومحال أن يظن بالنبى ﷺ مثل هذا الاختلاف فى النفى والإثبات فى شىء واحد ووقت واحد ، اه مختصراً ملخصاً من الأوجز . وفيه بعد ذلك فى ذكر المرأة وشؤمها كونها غير صالحة تراها فتسوءك وتحمل لسانها عليك وسوء خلقها وعقم رحمها ، وفى رواية ضعيفة: إذا حنت إلى زوجها الأول فهى مشئومة ، وقال الزرقانى : أو غلاء مهرها أو عدم قنعها ، اه .

(باب الحرة تحت العبد)

وهذا(١) لا يثبت

(١) أجمل الشيخ قدس سره الكلام ههنا لأنه قد أشبع الكلام على ذلك فى تقريرى الترمذى وأبى داود ، وتوضيح المسألة كما بسط فى الأوجز أنهم اختلفوا فى مسألة خيار العتق وهى أن الأمة إذا عتقت وكان زوجها عبداً فللأمة المعتقة الخيار إجماعا ، لكن إذا كان زوجها حراً فالمسألة خلافية لا خيار لها عند الأئمة الثلاثة وغيرهم ، وذهبت جماعة منهم الشعبى والثورى والنخعى والحنفية إلى ثبوت الخيار لها ، ومبنى الاختلاف بينهم اختلافهم فى علة الخيار فعلتها عندهم عدم الكفاءة ، ولذا قالوا : إن الزوج إذا كان حراً فالكفاءة ثابتة وإذا كان عبداً فلم تبق الكفاءة لصيرورة الزوجة حرة . وعندنا الحنفية : علة الخيار ملكها بضعها فإن الأمة قبل ذلك كانت محلا للطلاقين فقط وبعد العتق صارت محلا للثلاث ، وهذه العـلة أولى لكونها مستفادة من قوله ﷺ « ملكت بضعك فاختارى » ولا ريب فى أن النبى ﷺ جعل الخيار لبريرة حين عتقت ، واختلفت الروايات فى زوجها حين عتقت ، هل كان حراً أو عبداً ؟ ورجح الأئمة الثلاثة رواية كونه عبداً لكونها موافقاً لأصلهم ، ورجحت الحنفية رواية كونه حراً لموافقة علتهم المستنبطة من الحديث ، وفى البذل قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : إن حديث عائشة رضى الله عنها رواه ثلاثة : الأسود وعروة والقاسم ، فأما الأسود فلم يختلف عنه أنه كان حراً ، وأما عروة فعنه روايتان صحيحتان متعارضتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية أنه كان عبداً ، وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية الشك ، اهـ . قلت : والجزم قاض ولا ترجيح لإحدى روايتى عروة للتعارض ، فبقيت رواية الأسود سالمة ومعها رواية

بالرواية الموردة[1] فيه إلا إذا سلم ماذهبت إليه الشافعية من أن زوجها كان

الجزم لابن القاسم ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب: اختلفت الروايات فى ذلك فاخذ الإمام برواية الأسود لئلا يخالف قوله عليه الصلاة والسلام «طلاق الأمة ثنتان » من غير تفريق فى أن يكون زوجها حراً أو عبداً مع أن قولها كان عبداً يحتمل المجاز فإنه كان عبداً لاشك فيه ، ولو عمل بقولها وكان عبداً لزم ترك العمل بقوله عليه السلام « طلاق الأمة ثنتان » وذلك لأنا ولم نخيرها بالعتق لزم القول باعتبار الطلقات بالرجال، والرواية ناطقة بخلافه ، وأصل الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله اعتبار الطلاق بالنساء فإنا لما اعتبرناه بها لزم القول بزيادة الملك عليها بإعتاقها ، وهو لما لم يعتبره بها بل اعتبره بالرجال لم يقل بثبوت الخيار لها ، إذ هى على ماكانت لم يتغير شىء من صفاتها، وإنما خيرها إذا كانت تحت عبد لئلا يلزمها عار بالاستفراش تحته ، ثم قوله « ولو كان حراً لم يخيرها » اجتهاد محض من الصحابية أو من الرواة وليس علينا تسليمه ، سيما وقد يعارضه الحديث المرفوع وهو الذى ذكرنا من قوله عليه السلام « طلاق الأمة تطليقتان » مع أن العمل على حديث العبدية يفوت العمل بالحديث الآخر ، ولا عكس ، اهـ . وبسط فى هامشه أنه قول من دون عائشة رضى الله عنها .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أورد الرواية فى الباب مختصرة ليس فيها ذكر زوجها : هل كان حراً أو عبداً ؟ وقالت الشراح كما اختاره الشيخ قدس سره أيضاً من أن ترجمة البخارى مبنية على كون زوجها عبداً عند البخارى ، والروايات فى ذلك مختلفة كما تقدم الكلام عليه قريباً ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وليس فى

حين عتقها عبداً [(١) بياض] .

هذا الحديث التصريح بكون زوج بريرة عبداً ولا حراً ، لكن صنيع البخارى يدل على أنه كان حين عتقت عبداً ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن زوج بريرة كان عبداً ، وفى التلويح : وليس فيه تصريح بكون زوجها عبداً أولا غيره ، وقد تجاذبت فيه الروايات ، فقائل كان حراً وقائل كان عبداً ، فلا يتمحض للبخارى استدلاله ، ولم يأت فى حديثه بشيء من ذلك ، ولا يقال ترجح عنده كونه عبداً لأن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه فى الجانب الآخر ، وليس كون أحدهما بأولى من الآخر إلا بترجيح نقلى من خارج ، قال العينى : هذا الذى ذكره لا يدفع وجه المطابقة لأنه وضع هذه الترجمة وساق له الحديث المذكور بناء على ما ترجح عنده ، وأما ترجيح أحد القولين على الآخر بالنقل من خارج فلادخل له ههنا فى وجه المطابقة فافهم ، اه . قلت: وماقالوا من صنيع البخارى يستنبط من لفظه فى الترجمة : الحرة تحت العبد .

(١) وكتب الشيخ قدس سره بعد هذا الكلام: ولا يبعد أن يقال: المدعى ثابت على كل من المذهبين ، ثم ضرب عليه ، وترك بعد ذلك بياضاً قريباً من نصف سطر ، وما أفاده من قوله المدعى ثابت ظاهر، لأن الحرة إذا كانت تحت العبد فخيارها ثابت على المذهبين ، أما عندهم فلعدم الكفاءة ، وأما عندنا فلملكها البضع ، ولعله ضبب عليه لأنه لم يبق حينئذ فائدة لترجمة البخارى لكون المسألة إجماعية إلا أن يقال : إن البخارى أشار بذلك إلى اختلاف العلتين مع اتحاد المذهبين ، أو يقال : إن مراد الشيخ من قوله المدعى ثابت،

قوله : (وأشار إسماعيل) بأصبعيه بأن ضمهما[1] أولا ثم فرقهما إشارة إلى التفريق ، أى كونا كذلك .

على المذهبين أن الإمام البخارى لم يفصح فى الترجمة بشىء ولا الرواية الواردة فى الباب تصريح بكونه عبداً أو حراً ، والروايات فى ذلك مختلفة فى البخارى أيضاً ، فإن أريد بالرواية رواية الحرية على مذهب الحنفية أو رواية كونه عبداً على مذهب غيرهم فالترجمة ثابتة على كلا المذهبين لكن لفظ الترجمة « الحرة تحت العبد » ينفى هذا الاحتمال ، ويؤيد الأول فتدبر وتشكر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى المراد بالإشارة أوجه مما قاله الشراح فى المراد بها ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله « وأشار إلخ » يعنى فرق بين السبابة والوسطى وقال فرقهاعنك هكذا ، اه . وقال العلامة العينى تبعاً للكرمانى ، قوله « بأصبعيه » يعنى أشار بهما حكاية عن أيوب السختيانى فى إشارته بهما إلى الزوجين ، اه . قال الحافظ : يعنى يحكى إشارة أيوب ، والقائل على والحاكى إسماعيل ، والمراد حكاية فعل النبى ﷺ حيث أشار بيده وقال بلسانه « دعها عنك » فحكى ذلك كل راو لمن دونه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب شهادة المرضعة، وقال الترمذى بعد ذكر حديث الباب: والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم أجازوا شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع، وقال ابن عباس رضى الله عنهما : تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع وتؤخذ يمينها ، وبه يقول أحمد وإسحاق ، وقال بعض أهل العلم: لا تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعى وعبد الله ابن أبى مليكة ، وقال ابن جريج عن ابن أبى مليكة ، أدركت ثلاثين من أصحاب النبى

. . . .

صلى الله عليه وآله وسلم سمعت جارود بن معاذ يقول : سمعت وكيعاً يقول : لاتجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع فى الحكم ويفارقها فى الورع ، اه .
وفى حاشية البخارى لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى قوله « دعها عنك » هذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط، إذ ليس منها إلا إخبار امرأة عن فعلها فى غير مجلس الحكم ، والزوج مكذب لها فلا تقبل لأن شهادة المرء على فعل نفسه غير مقبول شرعاً ، وعند بعض الفقهاء محمول على فساد النكاح بمجرد شهادة النساء ، فقال مالك وابن أبى ليلى : تثبت الرضاع بشهادة امرأتين وقيل بشهادة أربع ، وقال ابن عباس بشهادة المرضعة وحدها بيمينها ، وبه قال أحمد وإسحق ، وعند الحنفية : لا يثبت ما لم يشهد به رجلان أو رجل وامرأتان ، هذا ملتقط من المرقاة والطيبى والكرمانى ، اه . وقال فى موضع آخر : وهذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط والحث على التورع من مظان الشبه لا الحكم بثبوت الرضاع وفساد النكاح بمجرد شهادة المرضعة إذ لم يكن بحضرته ﷺ ترافع وأداء شهادة ، بل كان ذلك مجرد إخبار واستفسار ، وإنما هو كسائر ما يقبل فيه شهادة النساء الخلص إلى آخر ما ذكر من المذاهب ، وفيه أيضاً عن العينى : قال أصحابنا يثبت الرضاع بما يثبت به المال ، وهو شهادة الرجلين أو رجل وامرأتين، وعند الشافعى تثبت بشهادة أربع نسوة ، اه . مختصراً . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى فى هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد ، ولذا لم يذكر فى الباب إلا هذا الحديث الواحد ، وهكذا فى كتاب الشهادات ، ولذا ذكر الحديث فى كتاب البيوع فى « باب تفسير المشبهات » .

قوله «(لا يرى بأساً أن ينزع إلخ) ذهب[1] فى تفسير الآية إلى أن المراد

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ظاهر ألفاظ البخارى فإن ظاهر سياقه أن المسألة فى نكاح عبده جاريته ، وما يظهر من كلام الشراح كما سيأتى قريباً أن المسألة من « باب شرى الأمة المزوجة » وما أفاده الشيخ قدس سره وافقه مولانا محمد حسن المكى فى تقريريه إذ قال : قوله « أن ينزع » أى بدون أن يطلقها العبد ، غرضه أن الطلاق فى اختيار المولى دونه ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « لا يرى — أى أنس — بأساً إلخ » لإطلاق ما ملكت ، وقلنا قال عليه الصلاة والسلام : « الطلاق لمن أخذ ساقها » ، اه . ويؤيد قول الشيخ ما قال الكرمانى ، يعنى قال أنس : معنى الآية حرمت المزوجات إلا الأمة المزوجة بعبده فإن لسيده أن ينزعها من تحت نكاح عبده ، اه . فإن ثبت أن مذهب أنس رضى الله تعالى عنه موافق لقول جابر وابن عباس إن الطلاق بيد السيد فالمعنى واضح ، فى الأوجز فى حديث الموطأ عن ابن عمر كان يقول : « من أذن لعبده أن ينكح فالطلاق بيد العبد » ، الحديث ، قال الباجى : يريد أن السيد لا يملك أن يفرق بينه وبين زوجته ولا يوقع عليها طلاقاً ولا يمنع العبد من إيقاع ذلك وإن كان له منعه من النكاح ، وبهذا قال جمهور الصحابة عمر وعلى وعبد الرحمن بن عوف ، وبه أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعى وسائر فقهاء الحجاز والعراق ، وروى عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس أن الطلاق بيد السيد ، وقال غيرهما : إن كان السيد زوّجه فالطلاق بيد العبد ، وإن كان اشتراه مزوجاً فله أن يفرق بينهما ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قوله : « وقال أنس إلخ » وصله اسماعيل القاضى فى كتاب أحكام القرآن

« بما ملكت أيمانكم » أن الرجل إذا أنكح جاريته عبده، فله أن ينزعها منه ويطلقها، والجمهور[1] على أنه لا يملك المولى تطليق أمته لقوله «الطلاق[2] لمن أخذ بالساق» ، ويحمل الآية السبايا اللاتى لهن أزواج فيطأهن بعد الاستبراء .

بإسناد صحيح من طريق سليمان التيمي عن أبي مجلز عن أنس بن مالك أنه قال فى قوله تعالى « والمحصنات » ذوات الأزواج الحرائر « إلا ما ملكت أيمانكم » فإذا هو لا يرى بما ملك اليمين بأساً أن ينزع الرجل الجارية من عبده فيطأها ، وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أخرى عن التيمي بلفظ « ذوات البعول » وكان يقول بيعها طلاقها ، والأكثر على أن المراد بالمحصنات ذوات الأزواج يعنى أنهن حرام وأن المراد بالاستثناء في قوله « إلا ما ملكت أيمانكم » المسبيات إذا كن متزوجات فإنهن حلال لمن سباهن ، اهـ .

(١) كما تقدم قريباً عن الأوجز والفتح ، وقال القسطلاني تبعاً للكرماني: والأكثرون على أن المراد بما ملكت أيمانهم اللاتى سبين ولهن أزواج فى دار الكفر فهن حلال لغزاة المسلمين وإن كن محصنات ، اهـ .

(٢) وهو من الأحاديث المشهورة على ألسنة الفقهاء ، ذكره السخاوى فى المقاصد الحسنة ، وفى الأوجز : ويشهد للجمهور من المرفوع ما رواه ابن ماجه والدارقطني عن ابن عباس قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله سيدى زوجنى أمته وهو يريد أن يفرق بينى وبينها » فصعد النبي ﷺ المنبر فقال : يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينه وبينها ، إنما الطلاق بيد من أخذ بالساق » ، اهـ .

قوله (ومن الصهر سبع ثم قرأ إلخ) ومفهوم العدد لا يعتبر[1] به فلا ضير لو ثبت حرمة الزيادة على السبع فى النسب أو الصهر ، ثم الاستشهاد[2] بالآية إما أن يكون على الجملة الأولى فقط أو يقال أراد بها إثبات المدعى أعم من أن يكون مفهوماً صريحاً بالنص فهو تبعاً له[3] أو أعم من أن يكون التحريم مؤبداً أو مؤقتاً ، ولا شك بعد ذلك فى دلالة الآية على تحريم سبع من النسوة

(١) وهذا أصل مطرد معروف متفق عليه بين الفقهاء والمحدثين .

(٢) وهذا ظاهر سياق الآية ، فإن المذكور فى الآية سبع من النسب نصاً ولا ذكر للصهر فيها إلا فى قوله « وأمهات نسائكم وربائبكم » وقال الحافظ : قوله « ثم قرأ حرمت عليكم » وفى رواية يزيد بن هارون عن سفيان عند الإسماعيلى قرأ الآيتين ، وإلى هذه الرواية أشار المصنف بقوله فى الترجمة إلى «عليما حكيما» فإنها آخر الآيتين ، ووقع عند الطبرانى عن ابن عباس فى آخر الحديث ثم قرأ « حرمت عليكم أمهاتكم » حتى بلغ « وبنات الأخ وبنات الأخت » ثم قال: هذا النسب ثم قرأ « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » حتى بلغ « وأن تجمعوا بين الأختين » وقرأ « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » فقال هذا الصهر فإذا جمع بين الروايتين كانت الجملة خمس عشرة امرأة وفى تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز ، وكذلك امرأة الغير إلى آخر ما بسطه الحافظ .

(٣) قال الكرمانى: قال الجوهرى الأصهار: أهل بيت المرأة ، ومن العرب من يجعل الصهر من الأحماء والأختان جميعاً ، فإن قلت الآية لا تدل على السبع الصهرى، قلت : اقتصر على ذكر الأمهات والبنات لأنهما كالأساس

وهي السبع الحاصلة بوضع لفظ الزوجة موضع ضمير الخطاب ، أي حرمت عليكم أمهات زوجاتكم وبناتهن ، وأخواتهن وعماتهن وخالاتهن وبنات إخوتهن وبنات أخواتهن ، والله أعلم .

قوله (بين ابنتي عمّ) أي بين[1] ابنتين كل منهما بنت عم لآخره .

منهن وبني أخوات الزوجة وعماتها وخالاتها وبنات أخي الزوجة وبنات أختها وهذا بترتيب ما في القرآن من النسب ، اهـ . وفي المرقاة : قال النووي: المحرم على التأبيد من الصهر: أمّ الزوجة وزوجة الابن وابن الابن والإبنة وإن سفل ، وزوجة الأب والجد وإن علا ، وبنت الزوجة المدخول بها ، ولا على التأبيد : أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، قال القاري : وفيه أن عمتها وخالتها غير مفهومتين من الآية ، وكذا زوجة الأب منها ، بل من قوله تعالى « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » فلا يحسن الاستشهاد بها بقوله : ثم قرأ « حرمت عليكم أمهاتكم » الآية ، فالظاهر أنه مراد من النسب سبع لكن ذكر بلفظ الصهر تغليباً ، ولذا قال صاحب المدارك: في الآية ذكر المحرمات الباقيات وهن سبع من النسب ، وسبع من السبب ، فعلى هذا كل من الأربعة عشر مفهوم من الآية إلى قوله « ما ملكت أيمانكم » والسبع السببي هي الأم والأخت الرضاعيتان وأم الزوجة وبنتها وامرأة الابن وأخت الزوجة والمرأة المزوجة ، اهـ . وتقدم قريبا في كلام الحافظ في تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق وأبو عبيد وزاد في ليلة واحدة بنت محمد بن علي وبنت عمر بن علي ، اهـ. فإن كل واحدة منهما بنت عم للأخرى

قوله : (ومن قال بنات ولدها إلخ) يعنى[1] بذلك أن التحريم غير مقتصر على الربائب اللاتى فى حجوره ، بل تحرم بنت ولد زوجته وإن سفلت .

وزاد العينى: قال ابن بطال وكرهه مالك وليس بحرام إنما هو لأجل القطيعة، قال: وهو قول عطاء وجابر بن زيد ، اه . وقال الحافظ تحت قول البخارى: وليس فيه تحريم إلخ ، هذا من تفقه المصنف وقد صرح به قتادة قبله كما ترى، وقد قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً أبطل هذا النكاح قال: وكان يلزم من يقول بدخول القياس فى مثل هذا أن يحرمه ، وقد أشار جابر بن زيد إلى العلة بقوله للقطيعة ، أى لأجل وقوع القطيعة بينهما لما يوجبه التنافس بين الضرتين فى العادة ، وسيأتى التصريح بهذه العلة فى حديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها، بل جاء ذلك منصوصاً فى جميع القرابات، فأخرج أبو داود وابن أبى شيبة من من مرسل عيسى بن طلحة : نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة ، وقد نقل العمل بذلك عن ابن أبى ليلى، وعن زفر أيضاً، ولكن انعقد الإجماع على خلافه ، اه .

(١) لا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى التى أشار إليها فى المتن بقوله : ومن قال بنات ولدها إلخ. والثانية التى ذكرها البخارى بقوله : وهل تسمى الربيبة وإن لم تكن فى حجره ؟ أما المسألة الأولى - يعنى كون بنات الأولاد فى حكم البنات - ففى الهداية فى بيان المحرمات : ولا ببنت ولده وإن سفلت للإجماع، وفى هامشه: سواء كانت بنت ابن أو بنت بنت وذلك للإجماع، اه. وقال ابن عابد تحت قوله : حرم أصله وفرعه علا أو نزل ، لكن اختلف فى توجيه حرمة الجدات وبنات البنات ، فقيل بوضع اللفظ وحقيقته، لأن الأم

. . . .

فى اللغة الأصل والبنت الفرع ، فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك ، وقيل بعموم المجاز ، وقيل بدلالة النص ، والكل صحيح وتمامه فى البحر ، اه . وفى البحر : وقيل بمجازه لا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز ، فيراد بالأم الأصل أيضاً وبالبنت الفرع ، فيدخلان فى عمومه ، والمعروف لإرادة ذلك فى النص الإجماع على حرمتهن ، اه . وأما المسألة الثانية ففى البحر عن الكشاف : ذكر الحجر فى الآية خرج مخرج العادة أو ذكر للتشنيع عليهم لا لتعلق الحكم به نحو «أضعافاً مضاعفة» فى قوله تعالى «لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة» ، وتفسير الحجر أن تزف البنت مع الأم إلى بيت زوج الأم ، وأما إذا كانت البنت مع الأب لم تكن فى حجر زوج الأم ، وأما بنات الربيبة وبنات أبنائها وإن سفلن فثبتت حرمتهن بالإجماع ، وبما ذكرنا أولا ، وفى التبيين : ويدخل فى قوله «وربائبكم» بنات الربيبة والربيب لأن الاسم يشملهن بخلاف حلائل الأبناء والآباء لأن الاسم خاص بهن ، فلا يتناول غيرهن ، يعنى فلا تحرم بنت زوجة الابن ولا بنت ابن زوجة الابن ولا بنت زوجة الأب ولا بنت ابن زوجة الأب ، اه . ما فى البحر ملخصاً . وقال ابن كثير : وأما قوله تعالى «وربائبكم اللاتى فى حجوركم» فالجمهور على أن الربيبة حرام سواء كانت فى حجر الرجل أو لم تكن فى حجره ، قالوا : هذا الخطاب خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له ، وفى الصحيحين : أن أم حبيبة ، فذكر حديث الباب ، وقال : فجعل المناط فى التحريم مجرد تزوجه أم سلمة وحكم بالتحريم بذلك ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة والفقهاء السبعة وجمهور السلف والخلف ، وقد قيل : بأنه لا تحرم الربيبة إلا إذا كانت فى حجر

. . . .

الرجل ، فإذا لم يكن كذلك فلا تحرم ، فقد روى من طريق إبراهيم بن عبيد عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كانت عندى امرأة فتوفيت فوجدت عليها ، فلقينى علي بن أبي طالب ، فقال : مالك ؟ فقلت : توفيت المرأة ، فقال علي : لها ابنة ؟ قلت: نعم ، وهى بالطائف . قال : كانت فى حجرك ؟ قلت: لا ، هى بالطائف ، قال فانكحها، قلت فأين قول الله تعالى «وربائبكم اللاتى فى حجوركم » قال إنها لم تكن فى حجرك إنما ذلك إذا كانت فى حجرك ، إسناده قوى ثابت إلى علي على شرط مسلم ، وهو قول غريب جداً ، وإلى هذا ذهب داود الظاهرى وأصحابه ، وحكاه الرافعى عن مالك ، واختاره ابن حزم وحكى لى الحافظ الذهبي : أنه عرض هذا على الشيخ الإمام ابن تيمية فاستشكله ، وتوقف فى ذلك ، انتهى مختصراً . وقال العينى : قال ابن المنذر والطحاوى إنه(*) غير ثابت عنه فيه إبراهيم بن عبيد بن رفاعة لا يعرف وأكثر أهل العلم تلقوه بالدفع والخلاف ، واحتجوا فى دفعه بقوله لأم حبيبة «فلا تعرضن على بناتكن ولا أخواتكن» فدل ذلك على انتفائه ، ووهاه أبو عبيد أيضاً ، اه . وتعقب عليه الحافظ فى الفتح فقال : وقد دفع بعض المتأخرين هذا الأثر وادعى نفى ثبوته بأن إبراهيم بن عبيد لا يعرف وهو عجيب ، فإن إبراهيم ثقة تابعى معروف ، وأبوه وجده صحابيان والأثر صحيح عن علي رضى الله عنه ، وكذا صح عن عمر رضى الله عنه أنه أفتى من سأله إذ تزوج بنت رجل كانت تحته جدتها ، ولم تكن البنت فى حجره ، أخرجه أبو عبيد ، وهذا

(*) أى الأثر المذكور عن على وقد وقع ههنا سقوط فى نسخه العينى فتنبه ١٢ ز .

قوله : (فنرى خالة أبيها بتلك المنزلة) أراد[١] بالخالة أعم من أن تكون متعلقة بأبيها رضاعا أو نسباً ، وكذلك الأب عام من أن يكون أباً رضاعياً لها أو نسبياً ، ويتفرع منه شقوق شتى ، وبحسبه يصح الاستدلال[٢] بقوله حرموا من الرضاع .

وإن كان الجمهور على خلافه ، فقد احتج أبو عبيد للجمهور بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « فلا تعرضن على بناتكن » قال فعم ولم يقيد بالحجر ، وهذا فيه نظر لأن المطلق محمول على المقيد ، ولولا الإجماع الحادث فى المسألة وندرة المخالف لكان الأخذ به أولى لأن التحريم جاء مشروطاً بأمرين: أن تكون فى الحجر وأن يكون الذى يريد التزويج قد دخل بالأم فلا تحرم بوجود أحد الشرطين إلى آخر ماقال .

(١) وفى تقرير المكى قوله «فنرى إلخ» أى أبيها من الرضاعة بتلك المنزلة ، أى بمنزلة خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً فى قوله وخالتها لأن الخالة وأخواتها (*) كالعمة مثلا كما تطلق على خالة نفسه كذلك تطلق على خالة أبيها وإن علت على مامر أن الابن والبنت يطلق على ابن الابن وبنت البنت بحسب اللغة، فلما كانت خالة أبيها من النسب مذكورة ضمناً ، وكذا حكمها كان مذكوراً ضمناً فى قوله وخالتها ، وهو عدم جواز جمعها معها قاس عليها حكم خالة أبيها من الرضاعة هذا ، اه .

(٢) قال العينى: قوله فنرى إلخ من كلام الزهرى وهو بفتح النون وضمها فبالفتح بمعنى نعتقد وبالضم بمعنى نظن خالة أبيها مثل خالتها فى الحرمة ،

(*) أشباه ١٢ .

(باب هل للمرأة[1] أن تهب نفسها إلخ)

ويروى فيرى بالياء آخر الحروف ، قاله الكرماني، وقال صاحب التوضيح: استدلال الزهري غير صحيح لأنه استدل على تحريم من حرمت بالنسب فلا حاجة إلى تشبيهها من الرضاع ، اهـ . وقال الحافظ : فى أخذ هذا الحكم من هذا الحديث نظر ، وكأنه أراد إلحاق ما يحرم بالصهر بما يحرم بالنسب ، كما يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب، ولما كانت خالة الأب من الرضاع لا يحل نكاحها فكذلك خالة الأب لا يجمع بينها و بين بنت ابن أخيها، قال النووي: احتج الجمهور بهذه الأحاديث وخصوا بها عموم القرآن فى قوله تعالى: « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وقد ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد ، وانفصل صاحب الهداية من الحنفية عن ذلك بأن هذا من الأحاديث المشهورة التي تجوز الزيادة على الكتاب بمثلها ، اهـ .

(١) اعلم أولا أن فى الترجمة والحديث عدة مباحث ، الأول : أن هبة المرأة نفسها خاصة للنبي صلى الله عليه وسلم ، أو يعم غيره أيضاً وإليه أشار الإمام البخاري رحمه الله بقوله «هل» ويتفرع على التقدير الثاني اختلافهم فى أن النكاح بلفظ الهبة جائز أم لا ؟ وهو المبحث الثاني ، والثالث هل يجوز النكاح بغير صداق كما يدل عليه لفظ الهبة ، ويتضمن هذا مسألتين : الأولى : هل يصح النكاح بغير ذكر الصداق ، والثانية : هل يصح بنفي الصداق أم لا؟ وكان المناسب لهاتين المسألتين ما سيأتي من تبويب الإمام البخاري «باب التزويج على القرآن و بغير صداق » لكن الشيخ قدس سره لما لم يتعرض لهذا الباب فى التقرير أردت أن أنبه على هاتين المسألتين فى هذا الباب لمناسبة ما لهما لهذا الباب ، والبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله فى كلام عائشة رضي الله عنها نوع

. . . .

اختصار ، أما المبحث الأول فني الأوجز عن الباجي : لاخلاف أنه لايجوز نكاح بدون صداق لغير النبي ﷺ والأصل في ذلك قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها » الآية ، فأخبر تعالى أن ذلك خاص للنبي ﷺ دون سائر المؤمنين ، فلا يحل ذلك لغيره ، ومن جهة السنة حديث الباب ، فإن المرأة لما قالت : وهبت نفسي لك لم ينكر ذلك عليها فلو كان منكراً لأنكره عليها ، ثم لما سأل القائم نكاحها لم يجعل له إلى ذلك سبيلا دون صداق مع حاجته القائم وفقره وعدم ما يصدقها إياه حتى أنكحه بما معه من القرآن ، ولوجاز أن يخلو نكاح غير النبي ﷺ من عوض لما منعه النبي ﷺ ذلك مع شدة الفقر والحاجة ، وقال النووى : فى انعقاد نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة وجهان ، أصحهما ينعقد لظاهر الآية والحديث ، والثاني لا ينعقد إلا بلفظ التزويج أو النكاح كغيره من الأمة ، فإنه لا ينعقد إلا بأحد هذين اللفظين عندنا بلاخلاف ، انتهى ما فى الأوجز ، وقال الحافظ : قوله باب هل للمرأة أن تهب إلخ ، أى فيحل له نكاحها بذلك وهذا يتناول صورتين إحداهما بمجرد الهبة من غير ذكر مهر ، والثاني العقد بلفظ الهبة ، فالصورة الأولى ذهب الجمهور إلى بطلان النكاح ، وأجازه الحنفية والأوزاعى ولكن قالوا : يجب مهر المثل ، وحجة الجمهور قوله تعالى « خالصة لك من دون المؤمنين » ، فعدوا ذلك من خصائصه ﷺ ، وأنه يتزوج بلفظ الهبة بغير مهر فى الحال ولا فى المآل ، اه . وقال القسطلاني : قوله هل للمرأة أن تهب نفسها لأحد من الرجال على أن ينكحها من غير ذكر صداق أو مع ذكره ، أجازه الحنفية ، لكن قالوا : يجب مهر المثل لقوله تعالى « وامرأة

. . . .

مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى » ، عطفا على المحللات فى قوله « إنا أحللنا لك ازواجك اللاتى آتيت أجورهن » وقالوا : لا يقال الانعقاد بلفظ الهبة خاص به ﷺ بدليل قوله « خالصة لك » لأنا نقول الاختصاص والخلوص فى سقوط المهر بدليل أنها مقابلة بمن آتى مهرها فى قوله تعالى « إنا أحللنالك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن » إلى قوله « وامرأة مؤمنة » وبدليل قوله تعالى « لكيلا يكون عليك حرج » والحرج بلزوم المهردون لفظ التزويج ، فصار الحاصل أحللنا لك الأزواج المؤتى مهورهن والتى وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهراً خالصة ، هذه الخلصة لك من دون المؤمنين ، أماهم فقد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم من المهر وغيره ، اه .

المبحث الثانى : فى جواز النكاح بلفظ الهبة ، وهو مختلف بين الأئمة ففى الأوجز ، قال الموفق : ينعقد النكاح بلفظ الإنكاح والتزويج إجماعاً ولا ينعقد بغيرهما ، وبهذا قال ابن المسيب وعطاء والزهرى والشافعى ، وقال الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك ، وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر واحتجوا بحديث الباب لما فى رواية البخارى « قد ملكتكها بما معك من القرآن » قال الحافظ : استدل بذلك على جواز العقد بدون لفظ النكاح والتزويج ، وخالف ذلك الشافعى ومن المالكية ابن دينار وغيره ، والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دل على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد النكاح كالهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ العارية والإجارة

. . . .

والوصية ، واختلف عندهم فى الإحلال والإباحة وأجازه الحنفية بكل لفظ يقتضى التأبيد مع القصد ، وقال أيضاً فى موضع آخر ، ذهب الجمهور إلى أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه ، وهو قول الحنفية والمالكية ، وإحدى الروايتين عن أحمد ، واختلف الترجيح فى مذهبه فأكثر نصوصه تدل على موافقة الجمهور ، وفى المنتقى للباجى فى حكم النكاح بلفظ الهبة مع ذكر العوض ، حكى القاضى أبو محمد فى إشرافه أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضى التمليك المؤبد كالهبة والبيع دون ما يقتضى التوقيت ، وزاد القاضى أبو الحسن : ولفظ الصدقة وقال : سواء عندى ذكر المهر أو لم يذكر ، وقال الدسوقى بعد نقل كلام الدردير : تحصل من كلامه أن الأقسام أربعة : الأول : ما ينعقد به النكاح مطلقاً سواء سمى صداق أولا ، وهو أنكحت وزوجت ، والثانى ، ما ينعقد به إن سمى صداقاً وإلا فلا ، وهو وهبت فقط ، والثالث ، ما فيه التردد وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدّة الحياة قيل ينعقد به إن سمى صداقاً وقيل لا ينعقد به مطلقاً ، والرابع ، ما لا ينعقد به مطلقاً اتفاقاً وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة ، اه .

المبحث الثالث : فى جواز النكاح بدون ذكر المهر ، وهو جائز بالإجماع ففى البحر : ذكر الأكمل والكمال أنه لا خلاف لأحد فى صحته بلا ذكر المهر ، اه . وفى الأوجز عن شرح الإقناع إن لم يسم صداقاً صح العقد بالإجماع ، اه . زاد فى شرح الإقناع ، لكن مع الكراهة كما صرح به الماوردى وغيره ، قال الموفق : ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية

. . . .

الصداق ، لأن النبي ﷺ كان يزوج بناته وغيرهن ، ويتزوج فلم يكن يخلى ذلك من صداق ، وقال للذى زوجه الموهوبة هل من شيء تصدقها ، فالتمس ولم يجد قال ، التمس ولو خاتما من حديد ، فلم يجد شيئا وزوجه إياها بما معه من القرآن ، ولأنه أقطع للنزاع وللخلاف فيه وليس ذكره شرطاً بدليل قوله سبحانه وتعالى ، لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، وروى أن رسول الله ﷺ زوج رجلا امرأة ولم يسم مهراً ، اه . وفى الهداية : ويصح النكاح وإن لم يسم فيه مهراً لأن النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ، ثم المهر واجب شرعاً إبانة لشرف المحل فلا يحتاج إلى ذكره لصحة النكاح . اه ، وقال الحافظ فى شرح حديث النكاح على سورة من القرآن ، وفيه أن النكاح لا بد فيه من صداق لقوله : « هل عندك من شيء تصدقها ؟ » وقد أجمعوا على أنه لا يجوز لأحد أن يطأ فرجاً وهب له دون الرقبة بغير صداق ، وفيه أن الأولى أن يذكر الصداق فى العقد لأنه أقطع للنزاع وأنفع للمرأة ، فلو عقد بغير ذكر الصداق صح ، ووجب لها مهر المثل بالدخول على الصحيح وقيل بالعقد ، اه.

قلت : ويدل على صحة النكاح بدون ذكر المهر ما روى عن ابن مسعود فى رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها . ولم يفرض لها ، فقال : لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث ، قال معقل بن سنان : سمعت رسول الله ﷺ قضى به فى بروع بنت واشق ، وفى رواية قام ناس من أشجع فيهم الجراح وأبو سنان ، وقالوا يا ابن مسعود ، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا فى بروع بنت واشق . الحديث أخرجه أبو داود وغيره .

. . . .

المبحث الرابع : فى جواز النكاح بنفى المهر ، قال الموفق بعد ذكر صحة النكاح بدون التسمية ، والاستدلال عليه بقوله تعالى « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء » الآية ، وحديث ابن مسعود المذكور قريباً أخرجه أبو داود والترمذى ، وقال حديث حسن صحيح ، ولأن القصد من النكاح الوصلة والاستمتاع دون الصداق فصح من غير ذكره كالنفقة ، وسواء تركا ذكر المهر أو شرطا نفيه ، مثل أن يقول : زوجتك بغير مهر فيقبله كذلك ، ولو قال زوجتك بغير مهر فى الحال ولا فى الثانى صح أيضاً ، وقال بعض الشافعية لا يصح فى هذه الصورة ، لأنها تكون كالموهوبة وليس بصحيح ، لأنه قد صح فيما إذا قال بغير مهر فيصح ههنا لأن معناهما واحد ، وما صح فى إحدى الصورتين المتساويتين صح فى الأخرى وليست كالموهوبة لأن الشرط يفسد ويجب المهر ، اه . وفى الهداية بعد ذكر صحة النكاح بغير تسمية المهر كما تقدم من كلامه قريباً فى المبحث الثالث ، وكذا إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها ، وفيه خلاف مالك ، اه . وفى هامشها عن النهاية قوله : وفيه خلاف مالك أى فيما إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها فإن هذا النكاح لا يجوز عنده ، فقال لأنه عقد معاوضة : ملك متعة بملك مهر ، فيفسد بشرط نفى عوضه كالبيع بشرط أن لا ثمن ، إلا أنا نقول : إن النكاح بغير تسمية المهر صحيح بالإجماع ، وما كان عوضاً شرط ذكره فى العقد لا يختلف بين ترك ذكره وبين نفى ذكره كالبيع ، ألا ترى أن البيع بلا ثمن مطلقا عن ذكر الثمن سواء فى عدم الجواز ، وقال ابن الهمام : قوله فيه خلاف مالك ، وجه قوله : إن النكاح عقد معاوضة كالبيع ، والمهر كالثمن ، والبيع بشرط أن لا ثمن لا يصح ، فكذا

. . . .

النكاح بشرط أن لامهر، وكان مقتضى هذا أن يفسد بترك التسمية أيضاً ، إلا أنا تركناه بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود ، قلنا : حديث ابن مسعود دل على أن المهر اعتبر حكما شرعاً وإلا لما تم بدون التنصيص عليه إذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه ، فحيث كان واجباً ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما ، وإذا ثبت كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسداً ، وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع ، لأن الثمن ركنه فلا يتم دون ركنه ، اهـ . قلت : وما حكى صاحب الهداية من خلاف مالك وسكت عليه شرحه يشكل عليه أن الموفق لم يذكر فيه خلاف مالك ، بل حكى خلاف بعض الشافعية كما تقدم ، وقال الدردير : وفسد النكاح إن نقص صداقه عن ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، أو وقع العقد بإسقاطه أى على شرط إسقاطه فيفسخ ، قيل وفيه بعده صداق المثل ، اهـ . وقال أيضا فى موضع آخر : وتقرر جميع الصداق الشرعى المسمى أو صداق المثل فى التفويض بوطء لأنه قد استوفى صلتها بالوطء فاستحقت جميعه ، انتهى مختصراً ، وقال الدسوقى : الركن الرابع الصداق ، ومعنى كونه ركنا أنه لا يصح اشتراط إسقاطه لا أنه يشترط التسمية عند العقد فلا يرد أنه يصح نكاح التفويض ولم تقع فيه التسمية ، اهـ . وفى الأنوار من فروع الشافعية : إن زوجها الولى أو الوكيل مطلقاً صح ولزم مهر المثل وإن زوج ونفى المهر بطل النكاح ، وفى هامشه : قوله بطل النكاح وقد مر فى الحاشية أن المعتمد أنه يصح النكاح بمهر المثل ، اهـ . والذى أشار إليه بقوله قد مر ما قاله قبل ذلك تحت قول صاحب الأنوار ، لو قالت للولى أو لوكيله زوجنى ، ولم تتعرض للمهر فزوجها بدون مهر المثل ،

وفى كلام(١) عائشة نوع اختصار من الراوى والأصل أنها قطعت أول الكلام ثم أخذت فى الكلام وهو أنه ﷺ رخص فى نسائه ولم يبق القسم واجباً عليه ، ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة ، وأما إذا أريد الاحتجاج على جواز هبة المرأة نفسها على أن يكون هذا هو المراد بقولها فى هواك . فهو فى قوله تعالى « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها » الآية ، وهو وإن لم يكن مذكوراً لكنه على هذا التقرير الثانى مراد ، وكفت الإشارة بذكر بعض الآية .

أو بلا مهر ، فسد النكاح ، قال فى هامشه: هذا من المسائل المرجوحة ، وقد علمت أنه يصح بمهر المثل ، اه . وقد علمت من هذا كله أن الجمهور على صحة هذا النكاح وأوجبوا فيه مهر المثل ، ولا خلاف فى ذلك إلا لمالك ، كما حكاه صاحب الهداية ، وما حكى الموفق من خلاف بعض الشافعية هو قول مرجوح عندهم ، والراجح صحة النكاح بإيجاب مهر المثل .

المبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله فى كلام عائشة إلخ وسيأتى الكلام عليه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين وجيه ، وهذا مبنى على أن قوله تعالى « ترجى من تشاء » فى مسألة القسم ، وههنا أقوال أخر فى سبب نزول الآية ، منها : أنها نزلت فى الواهبات أنفسهن ، فعلى هذا لا يحتاج إلى توجيه بل ترتبط الآية بالواهبات ، قال صاحب الجمل : اختلف العلماء فى تأويل هذه الآية ، وأصح ماقيل فيها التوسعة على النبى ﷺ فى ترك القسم فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته ، وقيل المراد الواهبات ، روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى قوله تعالى « ترجى من تشاء منهن »

قوله: (إن علياً قال لابن عباس إلخ) فظاهر كلام على(١) أنه حمل متعة الأوطاس على أنها كانت للاضطرار ورخصة ثابتة على غير القياس إذ لو لم تكن كذلك لما أفاد التقييد بيوم خيبر معنى ، بل كان مضراً له فى إثبات مدعاه ، لأن الفعل الأخير يكون ناسخاً للأول ، فإذا انتسخت الحرمة بمتعة الأوطاس لم يبق له دليل على ما أراد الاحتجاج به على ابن عباس ، وأما ابن عباس فلعله لم يقتنع بكلام على هذا حيث أفتى بجواز المتعة .

قالت هذا فى الواهبات أنفسهن ، قال الشعبى من الواهبات أنفسهن تزوج النبى ﷺ منهن وترك منهن ، اه . وقال ابن كثير تحت قوله تعالى : « ترجى من تشاء منهن » الآية ، بعد ذكر حديث عائشة المذكور فى الباب ، فدل هذا على أن المراد بقوله « ترجى » أى « تؤخر من تشاء » أى من الواهبات « وتؤدى إليك من تشاء » أى من شئت قبلتها ومن شئت رددتها ، ومن رددتها أنت فيها أيضاً بالخيار بعد ذلك إن شئت عدت فيها فآويتها ، ولهذا قال « ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك » قال عامر الشعبى : فى قوله تعالى « ترجى من تشاء منهن » الآية ، كن نساء وهبن أنفسهن للنبى ﷺ فدخل ببعضهن ، وأرجأ بعضهن لم ينكحن بعده ، منهن أم شريك ، اه .

(١) بسط الكلام فى نكاح المتعة الحافظ فى الفتح بما لا مزيد عليه ، ولخص كلامه وكلام غيره فى الأوجز وهو مبسوط أيضا ، واختلفت الروايات فى زمن النهى عنه ، قال الحافظ بعد ما ذكر عن السهيلى : اختلاف الروايات فى ذلك : فتحصل مما أشار إليه ستة مواطن : خيبر ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم تبوك ، ثم حجة الوداع ، وبقى حنين ،

قوله : (فقال ابن عباس نعم) فيه دلالة(١) أيضاً على أنه لم يجوزها على الإطلاق .

فإما أن يكون ذهل عنها أو تركها عمداً لخطأ راويها ، أو لكون غزوة أوطاس وحنين واحداً ثم ذكر الحافظ روايات هذه المواضع وتكلم عليها ثم قال : فلم يبق من المواطن صحيحاً صريحاً سوى غزوة خيبر ، وغزوة الفتح ، وفي غزوة خيبر من كلام أهل العلم ما تقدم كذا في الأوجز ، وفيه أيضا : وقال النووي : الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعتا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ثم حرمت فيها ، ثم أبيحت عام الفتح ، وهو عام أوطاس ، ثم حرمت تحريماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في التلخيص : حكى العبادي في طبقاته عن الشافعي رحمه الله قال : ليس في الإسلام شيء أحل ثم حرم ثم أحل ثم حرم إلا المتعة ، وقال بعضهم : نسخت ثلاث مرات ، وقيل أكثر ، ويدل على ذلك اختلاف الروايات في وقت تحريمها ، وإذا صحت كلها فطريق الجمع بينها الحمل على التعدد ، والأجود في الجمع ما ذهب إليه جمع من المحققين أنها لم تحل قط في حال الحضر والرفاهية ، بل في حال السفر والحاجة ، والأحاديث ظاهرة في ذلك : ويبين ذلك حديث ابن مسعود « كنا نغزو وليس لنا نساء ، فرخص لنا أن ننكح » فعلى هذا كل ما ورد من التحريم في المواطن المتعددة يحمل على أن المراد بتحريمها في ذلك الوقت أن الحاجة انقضت ووقع العزم على الرجوع إلى الوطن فلا يكون في ذلك تحريم أبداً إلا الذي وقع آخراً ، اهـ .

(١) وفي تقرير المكي : قوله « إنما ذلك » يعني إنما كان رخصة النبي

قوله : (لا تواعدوهن سراً الزنا) [بياض[1] فى الأصل] .

صلى الله عليه وسلم فى حالة الاضطرار ، فقال ابن عباس نعم ، وسكت ولم يجب للمولى فكأنه مال إلى الرجوع عن فتواه ، فالظاهر أنه رجع عن حكمه بعد هذه القصة ، اه . وقال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى صدق ، وعند مسلم بسنده : قال رجل يعنى لابن عباس ، وصرح به البيهقى فى روايته : إنما كانت — يعنى المتعة — رخصة فى أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنزير ، ويؤيده ما أخرجه الخطابى والفاكهى من طريق سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس لقد سارت بفتياك الركبان ، وقال فيها الشعراء يعنى فى المتعة فقال : والله مابهذا أفتيت ، وما هى إلا كالميتة لاتحل إلا للمضطر ، وقال بعد ذكر عدة روايات عن ابن عباس : فهذه أخبار تقوى بعضها ببعض ، وحاصلها أن المتعة إنما رخص فيها بسبب العزبة فى حال السفر ، وهو يوافق حديث ابن مسعود الماضى فى أوائل النكاح ، وأخرج البيهقى من حديث أبى ذر بإسناد حسن ، إنما كانت المتعة لحربنا وخوفنا ، وأما ما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال : إنما كانت المتعة فى أول الإسلام ، كان الرجل يقدم البلد ليس له فيها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يقيم فتحفظ له متاعه ، فإسناده ضعيف ، وهو شاذ مخالف لما تقدم من علة إباحتها ، انتهى مختصراً .

(١) بياض فى الأصل ، وفى تقرير المكى : قوله « لا تواعدوهن » أى لا تزنوهن سراً ، اه . ولعل الشيخ قدس سره ترك البياض لما فى تفسير الإمام البخارى الآية بالزنا بعد ، لأن ظاهر سياق الآية أن المراد بالمواعدة الوعد بالنكاح ، فى الجلالين : قوله « ولكن لا تواعدوهن سراً » أى نكاحا ، وقال

. . . .

صاحب الجمل : قوله «ولكن لا تواعدوهن» استدراك على محذوف دل عليه «ستذكرونهن» أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سراً أى نكاحاً أى عقداً، وسماه سراً لأن مسببه الذى هو الوطء مما يسر، والمراد بالمواعدة بالسر أى النكاح، (التصريح به) أى ذكره بالتصريح، فكأنه قال : ولكن لا تصرحوا بالخطبة بأن تذكروا صريح النكاح، اه. قال الحافظ: قوله: وقال الحسن إلخ، وصله عبد بن حميد بلفظه، وأخرجه عبد الرزاق عن قتادة عن الحسن، قال : هو الفاحشة، قال قتادة : قوله «سراً» أى لا تأخذ عهدها فى عدتها أن لا تتزوج غيره، وأخرجه إسماعيل القاضى وقال : هذا أحسن من قول من فسره بالزنا، لأن ما قبل الكلام وما بعده لا يدل عليه، ويجوز فى اللغة أن يسمى الجماع سراً فلذلك يجوز إطلاقه على العقد، ولا شك أن المواعدة على ذلك تزيد على التعريض المأذون فيه، اه. وقال العينى : فإن قلت أين المستدرك بقوله : «ولكن لا تواعدوهن»؟ قلت : هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه، تقديره علم الله أنكم ستذكرونهن، فاذكروهن، ولكن لا تواعدوهن سراً، والسر وقع كناية عن النكاح الذى هو الوطء لأنه مما يسر، قاله الزمخشرى، وقال الشعبى : هو أن يأخذ عليها عهداً أن لا تتزوج غيره، وقال مجاهد : سراً يخطبها فى عدتها، وقال ابن سيرين : يلقى الولى فيذكر عنه رغبة وحرصاً، وقال الشافعى هو الجماع، وهو التصريح بما لا يحل له فى حالته، وقد قال ابراهيم النخعى وأبو الشعثاء مثل ما قال الحسن، ولكن فيه تأمل لأن الزنا لا يجوز المواعدة به سراً ولا جهراً، اه.

قوله : (فكشفت عن وجهك الثوب) فيه(١) الترجمة حيث رآها بعد العلم

(١) فقد ترجم البخارى على حديث الباب بلفظ باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ، قال الحافظ : استنبط البخارى جواز ذلك من حديثى الباب لكون التصريح الوارد فى ذلك ليس على شرطه ، وقد ورد ذلك فى أحاديث أصحها حديث أبى هريرة رضى الله عنه : « قال رجل إنه تزوج امرأة من الأنصار ، فقال رسول الله ﷺ : أنظرت إليها ؟ قال لا ، قال : فاذهب فانظر إليها فإن فى أعين الأنصار شيئاً » أخرجه مسلم والنسائى ، وأخرج أبو داود والحاكم من حديث جابر مرفوعاً : « إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل » وسنده حسن ، انتهى . مختصراً . أجاد الشيخ قدس سره الكلام فى مصلحة النظر إليها فى « باب النظر إلى المخطوبة » من الكوكب الدرى فارجع إليه لو شئت ، وكتبت فى هامشه وإلى جواز النظر ذهب الجمهور ، وحكى القاضى عياض كراهته ، وهو خطأ واختلف فى الموضع الذى يجوز النظر إليه ، فذهب الأكثر إلى أنه يجوز إلى الوجه والكفين فقط ، وقال داود : يجوز النظر إلى جميع البدن ، وظاهر الحديث يجوز النظر سواء كان بإذنها أم لا ، وروى عن مالك اعتبار الإذن كذا فى البذل ، قلت : وصرح ابن عابدين ، بجواز النظر مع الشهوة أيضاً هذا عند الحنفية ، وعند المالكية يحرم النظر بالشهوة كما فى الدردير ، اه . وكذا لا ينظر إليها بشهوة عند أحمد كما فى المغنى ، وقال لا خلاف بين أهل العلم فى جواز النظر إلى وجهها ، وقال الحافظ : نقل الطحاوى عن قوم أنه لا يجوز النظر إلى المخطوبة قبل العقد بحال لأنها حينئذ أجنبية ، ورد عليهم بالأحاديث ، اه . ثم قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين : الأول

بأنها زوجته ، ورؤيا الأنبياء وحي فلا يتوهم أن النبي ﷺ فعل في منامه ما لم يكن يجوز له أن يفعله في اليقظة، ثم إن(١) هذا الاستدلال مبني على أن التصوير لها حكم المصور في حرمة النظر إليه لحكايته عنه فتحققت الفتنة،

حديث عائشة رضي الله عنها ، قال ابن المنير : يحتمل أن يكون رأى منها مايجوز للخاطب أن يراه ويكون الضمير في « اكشفها » للسرقة ، أي اكشفها عن الوجه ، وكأنه حمله على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحي ، وأن عصمتهم في المنام كاليقظة ، وقال أيضاً في الاحتجاج بهذا الحديث : للترجمة نظر ، لأن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت إذ ذاك في سن الطفولية فلا عورة فيها ألبتة ، ولكن يستأنس به في الجملة في أن النظر إلى المرأة قبل العقد فيه مصلحة ترجع إلى العقد ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبني على ما يظهر من بعض ألفاظ الرواية أن جبريل عليه السلام أتى بصورتها ، وإلا فظاهر حديث الباب أن جبريل أتى بعائشة رضي الله تعالى عنها ، لقوله في الحديث « يجيء بك الملك » قال الحافظ : وفي رواية أبي أسامة « إذا رجل يحملك » فكأن الملك تمثل له حينئذ رجلا ، ووقع في رواية ابن حبان من طريق أخرى عن عائشة رضي الله تعالى عنها « جاء بي جبريل إلى رسول الله ﷺ » ، اه . وظاهر سياق هذه الروايات أن جبريل أتى بعائشة نفسها ، ويؤيده أيضاً أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب في كتاب الرؤيا « باب كشف المرأة في المنام » قال الحافظ : وفي رواية حماد بن سلمة بلفظ « أتيت بجارية في سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فكشفتها فإذا هي أنت » الحديث ، اه . ويؤيد

(باب من قال لا نكاح إلا بولي)

وجملة(١) ما أورده فيه

الثاني ما قال الحافظ أيضاً ، وعند الآجري من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها « لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني » ويجمع بين هذا وبين ما قبله بأن المراد أن صورتها كانت في الخرقة والخرقة في راحته ، ويحتمل أن يكون نزل بالكيفيتين لقولها في نفس الخبر نزل مرتين ، اه . ويؤيده أيضاً ما في المشكاة عن عائشة برواية الترمذي « أن جبريل جاء بصورتها في خرقة حرير خضراء » الحديث ، وفي الكوكب : قوله « بصورتها » وليس النهي عن التصوير إلا لنا فلا يحتاج إلى الجواب بأن ذلك قبل النهي ، اه . وقال القسطلاني : وفي خبر عائشة رضي الله عنها الذي ترجم به البخاري الرؤيا قبل الخطبة « أريتك ثلاث ليال » وقال ابن المنير : الاستشهاد بنظره عليه الصلاة والسلام إلى عائشة رضي الله تعالى عنها قبل تزوجها لا يستتبت لوجهين : أحدهما أن عائشة رضي الله عنها ، كانت حين الخطبة ممن ينظر إليها لطفوليتها إذ كانت بنت خمس سنين وشيء ، ومثل هذا السن لا عورة فيه ألبتة ، والثاني أن رؤيته لها كانت مناماً أتاه بها جبريل عليه السلام في سرقة من حرير أي تمثالها ، وحكم المنام غير حكم اليقظة ، اه . وتعقبه في المصابيح فقال فيه نظر فتأمل انتهى . ووجه النظر أن رؤيته ﷺ في النوم كاليقظة فإن رؤيا الأنبياء وحي ، انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره للمسألة الفقهية في ذلك لأنه قدس

. . . .

سره أجمل الكلام عليها في الكوكب الدرى على الترمذى والدر المنضود على سنن أبي داود ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز أيضاً ، قال الشيخ في الكوكب : قال الشافعي بظاهر الحديث أى حديث الترمذى « أن لا نكاح إلا بولى » ، وعندنا : إما أن يكون المراد بالنكاح هو الذى لا يستغنى فيه عن الولى كنكاح الصغيرة والأمة ، أو المراد به نفي نفاذه وتمامه بحيث لا يتيسر للولى إبطاله إذا كان فيه إبطال حق له ، كما إذا تزوجت في غير كفؤ ، أو بأقل من مهر مثلها جمعاً بين الروايات وبينها وبين الآيات ، أو يراد نفي حسنه ، فإن النكاح الذى لم يرض به الأولياء غير مستحسن شرعاً وعرفاً ، اهـ . وفي هامش الكوكب : وبقول الشافعي قال أحمد ، وقال مالك : إن كانت المرأة دنية يجوز لها أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجها ، وإن كانت شريفة لابد من وليها ، وقال الإمام الأعظم : ولا يعتبر الولى في البالغة ، وقال ابن الهمام : حاصل ما في الولى عن علمائنا سبع روايات روايتان عن أبي حنيفة ، وحديث « لا نكاح إلا بولى » معارض لقوله ﷺ : « الأيم أحق بنفسها من وليها » رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى ومالك في الموطأ فإما أن يجرى بين هذا وما رواه حكم المعارضة والترجيح أو طريقة الجمع ، فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين ، فإنهما ضعيفان ، لحديث « لا نكاح إلا بولى » مضطرب في اسناده كما حققه الترمذى ؛ وحديث عائشة رضى الله تعالى عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ،

. . . .

أنكره الزهرى ، وعلى الثانى وهو إعمال طريق الجمع فبأن يحمل عمومه على الخصوص ، ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما ، اهـ . وأشار الشيخ قدس سره فى كلامه إلى الخصوص بقوله : وعندنا إما أن يكون المراد بالنكاح إلخ ، وفى الأوجز : وأما ما احتج به من لم يشترط الولاية من الكتاب والسنة فقوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن بالمعروف » ، قالوا : هذا دليل على جواز تصرفها فى العقد على نفسها ، قالوا : وقد أضاف إليهن فى غير ما آية من الكتاب فقال « أن ينكحن أزواجهن » ، وقال « حتى تنكح زوجاً غيره » ، وأما من السنة فاحتجوا بحديث ابن عباس المتفق على صحته وهو قوله ﷺ « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر » وبهذا احتج داود ، فى الفرق عنده بين الثيب والبكر فى هذا المعنى ، اهـ . وقال الحافظ : « باب من قال لا نكاح إلا بولى » ، استنبط المصنف هذا الحكم من الآيات والأحاديث التى ساقها لكون الحديث الوارد بلفظ الترجمة على غير شرطه ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على الروايات الواردة فى هذا المعنى : إن فى الاستدلال بهذه الصيغة فى منع النكاح بغير ولى نظراً ، لأنها تحتاج إلى تقدير ، فمن قدره نفى الصحة استقام له ، ومن قدره نفى الكمال عكر عليه فيحتاج إلى تأييد الاحتمال الأول بالدلالة المذكورة فى الباب وما بعده ، اهـ. وقال القسطلانى : واستدل لذلك بقوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن » ، وقوله « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ، وقوله « حتى تنكح زوجاً غيره » ، فهذه الآيات تصرح بأن النكاح ينعقد بعبارة النساء

لا تثبت أن جواز (١) النكاح متوقف على إجازته فلا حاجة إلى الجواب أصلا .

لأن النكاح المذكور منسوب إلى المرأة من قوله « أن ينكحن » « وحتى تنكح » وهذا صريح بأن النكاح صادر منها ، وكذا قوله « فيما فعلن » « وأن يتراجعا » ، صرح بأنها هي التي تفعل وهي التي ترجع ، ومن قال لا ينعقد بعبارة النساء فقد رد النص ، وقوله ﷺ « الأيم أحق بنفسها من وليها » متفق على صحته ، واستدلالهم بالنهي عن العضل لا يستقيم لأنه نهي عن المنع عن مباشرتها العقد فليس له أن يمنعها المباشرة بعد ما نهي عنه ، وقد قال البخاري لم يصح في باب النكاح حديث دل على اشتراط الولي في جوازه ، ولئن سلم يكون محمولا على الأمة والصغيرة ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن الإمام البخاري ذكر في الباب أربعة أحاديث ليس في واحد منها توقف النكاح على الولي ، غاية ما في تلك الأحاديث : إنكاح الرجل وليته ولا ينكره أحد ، ففي هامش البخاري عن الخير الجاري على الحديث الأول قوله « وليته » أو « بنته » هذا مناسب للترجمة لكن الاستدلال به عليهما يحتاج إلى تأمل . قلت : وقال الحافظ احتج بهذا على اشتراط الولي ، وتعقب بأن عائشة وهي التي روت هذا الحديث كانت تجيز النكاح بغير ولي ، كما روى مالك أنها زوجت بنت عبد الرحمن أخيها وهو غائب ، فلما قدم قال : مثلي يفتات عليه في بناتي ، اه . وما أجاب عنه الحافظ بناء على مسلك الشافعية بعيد جداً ، وقال صاحب الخير الجاري في الحديث الثالث : هذا الحديث يفيد قصد عمر بإنكاح حفصة ، ولا يفيد أنه لا نكاح لها بنفسها إلا بتكلف ، وقال في الحديث

قوله : (ليشهد أنى نكحتها إلخ) يعنى[1] أن الولى وإن كانت له ولاية التزويج من نفسه إلا أنه لابد له من الشاهدين ، ثم إن شاء نكحها بنفسه أو يأمر أحداً ينكحها منه ، وتقييد كونه من عشيرتها اتفاقى لا احترازى .

الرابع : هـــذا الحديث مثل الأحاديث السابقة دلالتها على الترجمة خفية محتاجة إلى ارتكاب التكلف ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله « قال عطاء ليشهد إلخ » وصله عبد الرزاق عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : امرأة خطبها ابن عم لها لا رجل لها غيره قال : فتشهد أن فلاناً خطبها ، وإنى أشهدكم أنى قد نكحته ، أو لتأمر رجلا من عشيرتها ، اه . وقال العينى : قال الكرمانى قوله « عشيرتها » يعنى تفوض الأمر إلى الولى الأبعد ، أو تحكم رجلا من أقربائها أو يكتفى بالإشهاد ، وللمجتهدين فى مثله مذاهب ، وليس قول بعضهم حجة على الآخر ، اه وفى الهداية : وإذا أذنت المرأة للرجل أن يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز ، وقال زفر والشافعى : لا يجوز لهما ، إن الواحد لا يتصور أن يكون مملكا ومتملكا كما فى البيع ، إلا أن الشافعى رحمه الله يقول : فى الولى ضرورة لأنه لا يتولاه سواه ولا ضرورة فى الوكيل ، ولنا أن الوكيل فى النكاح معبر وسفير والتمانع فى الحقوق دون التعبير ، ولا ترجع الحقوق إليه بخلاف البيع لأنه مباشر حتى رجعت الحقوق إليه ، وإذا تولى طرفيه فقوله « زوجت » يتضمن الشطرين ولا يحتاج إلى القبول ، اه . قال الموفق إن ولى المرأة التى يحل له نكاحها وهو ابن العم أو المولى أو الحاكم

. . . .

أو السلطان إذا أذنت له أن يتزوجها فله ذلك، وهل له أن يتولى طرفى العقد بنفسه؟ فيه روايتان: إحداهما له ذلك، وهو قول الثورى ومالك وأبى حنيفة وإسحاق وغيرهم ، لما روى البخارى قال : قال عبد الرحمن بن عوف لأم حكيم فذكر حديث الباب ولأنه يملك الإيجاب والقبول فجاز أن يتولاهما كما لو زوج أمته عبده الصغير ، ولأنه عقد وجد فيه الإيجاب من ولى ثابت الولاية والقبول من زوج هو أهل للقبول فصح كما لو وجدا من رجلين ، وقد روى عن النبى ﷺ « أنه أعتق صفية وجعل عتقها صداقها » فإن قيل قد روى أن النبى ﷺ قال « كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح ، زوج وولى وشاهدان » قلنا هذا لا نعلم صحته ، وإن صح فهو مخصوص بمن زوج أمته عبده الصغير فيخص منه محل النزاع أيضاً ، وهل يفتقر إلى ذكر الإيجاب والقبول أم يكتفى بمجرد الإيجاب؟ فيه وجهان ، أحدهما : يحتاج أن يقول : زوجت نفسى فلانة وقبلت هذا النكاح ، لأن ما يفتقر إلى الإيجاب يفتقر إلى القبول كسائر العقود ، والثانى يكفيه أن يقول : زوجت نفسى فلانة أو تزوجت فلانة ، وهو قول مالك وأبى حنيفة لحديث عبد الرحمن بن عوف ولأن إيجابه يتضمن القبول فأشبه إذا تقدم الاستدعاء ، ولهذا قلنا : إذا قال لأمته قد أعتقتك وجعلت عتقك صداقك ينعقد النكاح بمجرد هذا القول ، والرواية الثانية لا يجوز أن يتولى طرفى العقد ، ولكن يوكل رجلا يزوجه إياها بإذنها ، قال أحمد رحمه الله تعالى فى رواية ابن منصور لا يزوج نفسه حتى يولى رجلا ، على حديث المغيرة بن شعبة ، وهو ما روى أبو داود بإسناده عن عبد الملك بن عمير أن المغيرة بن شعبة أمر رجلا زوجه امرأة

قوله : (أهب لك نفسى) ودلالته(١) على الترجمة من حيث أن النبى ﷺ لو تزوجها لـكان الولى هو الخاطب وولايته ﷺ عامة فلا يتوهم أنه لم يكن ولياً ، ولا يبعد أن يقال غرض المؤلف من هذا الباب أن الخاطب كما يجوز أن يكون غير المتناكحين كما هو المعتاد ، فـكذلك يجوز أن يطلب ذلك أحد منهما أعم من أن يكون الطالب الخاطب هو الرجل أو المرأة ، فذكر الواهبة إثبات لأن المرأة جاز لها الطلب والإقدام عليه والله أعلم .

المغيرة أولى بها منه ، ولأنه عقد ملـكه بالإذن فلم يجز أن يتولى طرفيه كالبيع ، وبهذا فارق ما إذا زوج أمته عبده الصغير ، وعلى هذه الرواية إن وكل من يقبل له العقد وتولى هو الإيجاب جاز ، وقال الشافعى فى ابن العم والمولى : لا يزوجها إلا الحاكم ، ولا يجوز أن يتولى طرفيه كالبيع ، ولا أن يوكل من يزوجه لأن وكيله بمنزلته ، وهذا عقد ملـكه بالإذن فلا يتولى طرفيه كالبيع ، ولا يجوز أن يزوجه من هو أبعد منه من الأولياء لأنه لا ولاية لهم مع وجوده ، ولنا ما ذكرناه من فعل الصحابة ولم يظهر خلافه ، اه .

(١) مطابقة هذا الحديث بالترجمة خفية ، ولذا احتاجوا إلى توجيهه ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين واضح ، وقال العينى : وجه دخوله فى هذا الباب من حيث أن النبى ﷺ لما طلب الرجل وقال له ما قال ثم زوجها منه كأنه خطبها له ، والحال أنه وليها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولى كل من لا ولى له ، اه . قلت : وفيه بعد ، لأن الترجمة كانت إذا كان الولى هو الخاطب — أى لنفسه — كما يدل عليه آثار الترجمة ، وقال الحافظ : بعد ذكر حديث عائشة فى قوله تعالى : « ويستفتونك فى النساء » : وجه الدلالة منه أن قوله فرغب عنها أن يتزوجها أعم أن يتولى ذلك بنفسه أو يأمر غيره

قوله : (إذا قال للولى زوجنى فلانة فمكث ساعة) يعنى[١] بذلك أن الإيجاب لا يبطل بالمكث والسكوت مالم يشتغل بأمر آخر يدل على الإعراض ، وفيه رد على أصحاب مالك[٢] حيث ذهبوا إلى بطلان الإيجاب إذا لم يقارنه القبول من غير تلبث وتريث .

فيزوجه ، ثم ذكر حديث سهل وقال: وجه الأخذ منه الإطلاق أيضاً ، لكن انفصل من منع ذلك بأنه معدود من خصائصه ﷺ أن يزوج نفسه، وبغير ولى ولاشهود ولا استئذان ، وبلفظ الهبة ، اه .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : « زوجنى فلانة فمكث إلخ » يعنى يجوز قبول الوكالة دلالة ، وأيضاً يجوز بعد مكث ساعة ، ثم اعلم أنه ليس ههنا إيجاب وقبول ، بل قول الولى زوجتكها يكفى للإيجاب والقبول انتهى . قال ابن نجيم فى البحر : لم يذكر المصنف شرائط الإيجاب والقبول فنها اتحاد المجلس إذا كان الشخصان حاضرين ، فلو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر واشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً ، وأما الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان ويسيران على الدابة لايجوز، وإن كانا على سفينة سائرة جاز، اه . وقال الموفق: إذا تراخى القبول عن الإيجاب صح ماداما فى المجلس ولم يتشاغلا عنه بغيره، لأن حكم المجلس حكم حالة العقد ، بدليل القبض فيما يشترط القبض فيه وثبوت الخيار فى عقود المعاوضات ، فإن تفرقا قبل القبول بطل الإيجاب فإنه لا يوجد معناه فإن الإعراض قد وجد من جهته بالتفرق، فلا يكون قبولا ، وكذلك إن تشاغلا عنه بما يقطعه لأنه معرض عن العقد أيضاً بالاشتغال عن قبوله ، اه . وسيأتى خلاف مالك والشافعى فى ذلك قريباً .

(٢) كما هو المعروف عند المالكية ، قال الدردير: وانعقد بقول الزوج

قوله : (فقد ملكتكها بما معك من القرآن) ودلالته[1] على المدعى ظاهرة

للولى زوجنى ، فيفعل الولى : قال الدسوقى : قوله «فيفعل» أشعر إتيانه بالفاء باشتراط الفور بين القبول والإيجاب وصرح به فى القوانين فقال : والنكاح عقد لازم لايجوز فيه الخيار ، ويلزم فيه الفور من الطرفين ، فإن تأخر القبول يسيراً جاز ، ولكن الذى فى المعيار عن الباجى مايقتضى الاتفاق على صحة النكاح مع تأخر القبول عن الإيجاب ، وبذلك أفتى العبدوسى والقورى، اهـ . وقال الدردير أيضاً فى موضع آخر : الفصل بين الإيجاب والقبول بالخطبة غير مضر ، قال الدسوقى : ذكر بعض الأكابر أن يقول : الحمدلله والصلاة والسلام على رسوله ، أما بعد : فقد زوجتك بنتى مثلا بكذا ، ويقول الزوج أو وكيله بعد مامر من الحمد والصلاة ، أما بعد : فقد قبلت نكاحها لنفسى أو لموكلى ، اهـ . و بنحو قول المالكية قال الشافعى : قال الشلبى على هامش الزيلعى على الكنز وفى البدائع : الفور فى القبول ليس بشرط عندنا خلافاً للشافعى ، وفى التجريد قبول النكاح فى المجلس قول أصحابنا ، وقال الشافعى على الفور ، اهـ . قال القسطلانى : ومذهب الشافعية اشتراط القبول فوراً فلايضر فصل يسير فلو حمدالله الولى وصلى على النبى ﷺ وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قال : زوجتك فلانة ، فقال الزوج : الحمدلله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قبل النكاح صح ، ولا يضر هذا الفصل ، لأن المتخلل مقدمة القبول فلا يقطع الموالاة بينهما ، فإن طال الذكر الفاصل بين الإيجاب والقبول أو تخلل بينهما كلام يسير أجنبى عن العقد لم يتعلق به ، ولم يستحب ، بطل العقد لإشعاره بالإعراض ، اهـ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لمسألة هل يقوم الالتماس مقام القبول ،

حيث لم يثبت فى شىء من الروايات ذكر قبوله بعد ذلك ، وفيه تعريض بالحنفية القائلين[١] بعدم الاكتفاء بما تقدم من كلامه لكونه توكيلا ، والجواب [بياض[٢]] .

فيصير كما لو تقدم القبول على الإيجاب ؟ كأن يقول تزوجت فلانة على كذا ، فيقول الولى زوجتكها بذلك ، أولا بد من إعادة القبول ؟ فاستنبط المصنف من قصة الواهبة أنه لم ينقل بعد قول النبى ﷺ : زوجتكها بما معك من القرآن أن الرجل قال: قد قبلت ، لكن اعترضه المهلب فقال: بساط الكلام فى هذه القصة أغنى عن توقيف الخاطب على القبول لما تقدم من المراوضة والطلب والمعاودة فى ذلك ، فمن كان فى مثل حال هذا الرجل الراغب لم يحتج إلى تصريح منه بالقبول لسبق العلم برغبته بخلاف غـــيره ممن لم تقم القرائن على رضاه انتهى، ثم قال الحافظ : وغايته أنه يسلم الاستدال ، لكن يخصه بخاطب دون خاطب ، وقد قدمت فى الذى قبله وجه الخدش فى أصل الاستدلال ، اهـ . وقال قبل ذلك: وفى أخذه من هذا الحديث نظر ، لأنها واقعة عين ، يطرقها احتمال أن يكون قبل عقب الإيجاب ، اهـ .

(١) هذا مشكل. فإن الظاهر من كتب الفقه أن الحنفية قائلون بالاكتفاء بما تقدم ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله جاز النكاح ولا حاجة إلى القبول وهو المذهب ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح ، اهـ .. وفى الهداية: وينعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضى وبالآخر بالمستقبل ، مثل أن يقول: زوجنى، فيقول : زوجتك، لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفى النكاح ، اهـ .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ولعل الشيخ قدس سره أراد بيان

. . . .

اختلافهم فى أن قوله « زوجنى » إيجاب أو توكيل ، وما أفاده الشيخ من قوله المتقدم من عدم الاكتفاء مبنى على كونه توكيلا ، وأراد بقوله « الجواب » أن فى النكاح يتولى الرجل الواحد طرفى النكاح بخلاف البيع، قال شارح الوقاية : اعلم أن قوله : زوجنى ليس فى الحقيقة إيجابا بل هو توكيل ، ثم قوله زوجت إيجاب وقبول ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح بخلاف البيع ، اهـ. قال مولانا عبد الحى فى هامشه : اختلف فى أن لفظ الأمر من أحد العاقدين : هل هو إيجاب وقول الآخر فى جوابه قبول أو هو توكيل؟ وقول الآخر فى جوابه قائم مقام الإيجاب والقبول بناء على أن الواحد يتولى طرفى النكاح ، والأول رجحه فى البحر وغيره ، وقول الشارح : ليس فى الحقيقة إيجابا ، هذا هو الذى اختاره فى الهداية والمجمع وغيرهما ، ونسبه فى الفتح إلى المحققين ، وصرح فى الخانية : والخلاصة أن الأمر فى النكاح إيجاب ، قال فى الفتح وهو أحسن لأن الإيجاب ليس إلا اللفظ المفيد قصد تحقق المعنى أولا ، وهو صادق على لفظ الأمر والظاهر أنه لابد من اعتبار كونه توكيلا وإلا بقى طلب الفرق بينه وبين البيع ، حيث لا يتم بقوله « بعنيه بكذا » فيقول « بعت » بلا جواب ، ووجه الفرق صاحب البحر بأن النكاح لا يكون إلا بعد مقدمات ومراجعات فكان للتحقيق بخلاف البيع ، اهـ. زاد ابن عابدين: وأورد فى البحر على كونه إيجابا ما فى الخلاصة: لو قال الوكيل بالنكاح : هب ابنتك لفلان ، فقال الأب وهبت ، لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل بعده قبلت ، لأن الوكيل لا يملك التوكيل إلى آخر ما بسط من البحث فى ذلك ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على هذا الاختلاف بقوله « والجواب » والله تعالى أعلم .

(باب ضرب الدف فى النكاح والوليمة)

عطف على النكاح ، ودلالة (١) الحديث على الجزء الثانى ظاهرة لقولها غداة بنى بى ، وإذا جاز فى الوليمة وهى من متعلقات النكاح جاز فيه أيضاً .

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات الجزئين من الترجمة ، قال الحافظ: قوله: «والوليمة» معطوف على النكاح أى ضرب الدف فى الوليمة وهو من العام بعد الخاص ، ويحتمل أن يريد وليمة النكاح خاصة وأن ضرب الدف يشرع فى النكاح عند العقد وعند الدخول مثلا وعند الوليمة كذلك والأول أشبه وكأنه أشار بذلك إلى ما فى بعض طرقه على ما سأبينه ، اه ، قلت: ولعله أشار بذلك إلى ما ذكره بعد ذلك إذ قال: وأخرج الطبرانى فى الأوسط بإسناد حسن من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها «أن النبى ﷺ مر بنساء من الأنصار فى عرس لهن وهن يغنين» الحديث ، قال المهلب: فى هذا الحديث إعلان النكاح بالدف وبالغناء المباح : اه . قلت : وأوضح ذلك ما فى العينى برواية الترمذى عن محمد بن حاطب الجمحى قال: قال رسول الله ﷺ «فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت» ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وبسط العينى الكلام على سند هذا الحديث ثم قال : وروى الترمذى أيضاً من حديث عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ «أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فى المساجد ، واضربوا عليه بالدفوف» ، وقال: حديث حسن غريب ، وأخرجه ابن ماجه وليس فى لفظه واجعلوه فى المساجد ، وقال : «واضربوا عليه بالغربال» ، وغير ذلك من الروايات المؤيدة لذلك .

قوله (بشاشة العرس) ولا بد من أن يكون معها شيء من الإمارات الأخر كما تقدم من وضر[١] الصفرة فإن الطلاقة الصرفة لا تكفي للدلالة على التزويج ، ويمكن أن يقال إن الطلاقة المحضة وإن لم يكن كافية فى تعيين أن هذه مسرة نكاح لا غير إلا أنها كافية فى الدلالة على مطلق جدة أيما كانت ، ومنها السؤال حيث قال له «مهيم» وليس فى السؤال تعيين النكاح حتى يحتاج إلى ضم قرينة أخرى مع الطلاقة للدلالة عليه والله أعلم .

---

(١) كما تقدم فى أول كتاب البيوع بلفظ « عليه وضر من صفرة » وفى رواية بلفظ « عليه أثر صفرة » وفى هامشه عن العينى أى من الطيب الذى يستعمل عند الزفاف ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز وذكر فيه فى الأجوبة عن الإيراد الوارد على عبد الرحمن فى استعمال الخلوق ، سابعها أن العروس يستثنى من ذلك ، ولا سيما إذا كان شاباً ، ذكر ذلك أبو عبيد قال: وكانوا يرخصون للشاب فى ذلك أيام عرسه ، قال: وقيل كان فى أول الإسلام من تزوج لبس ثوباً مصبوغاً علامة لزواجه ليعان على وليمة عرسه، قال: وهذا غير معروف ، هكذا فى الفتح ، وقال الزرقانى: قيل كان من ينكح أول الإسلام يلبس ثوباً مصبوغاً بصفرة علامة للسرور وهذا غير معروف ، على أن بعضهم جعله أولى ما قيل ، اهـ . قال الحافظ : وفى استفهام النبى ﷺ له عن ذلك دلالة على أنه لا يختص بالتزويج ، لكن وقع فى بعض طرقه عند أبى عوانة بلفظ : فأتيت النبى ﷺ فرأى علىّ بشاشة العرس ، فقال : أتزوجت؟ قلت: تزوجت امرأة من الأنصار ، فقد يتمسك بهذا السياق للمدعى ولكن القصة واحدة ، وفى أكثر الروايات أنه قال له : مهيم ، أو ما هذا ؟ فهو المعتمد ، وبشاشة العرس حسنه أو فرحه وسروره ، اهـ . ولعله ظهر له ﷺ بأثر الصفرة المذكورة .

قوله : (مقاطع الحقوق عند الشروط) يعنى أن(١) حق صاحب الحق

---

(١) قال الحافظ : وصله ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور عن عبد الرحمن ابن غنم قال : كنت مع عمر رضى الله عنه حيث تمس ركبتى ركبته فجاء رجل فقال : يا أمير المؤمنين تزوجت هذه وشرطت لها دارها وإنى أجمع لأمرى أو لشانى أن أنتقل إلى أرض كذا وكذا ، فقال : لها شرطها ، فقال الرجل هلك الرجال إذ لا تشاء امرأة أن تطلق زوجها إلا طلقت ، فقال عمر رضى الله عنه : المؤمنون على شروطهم عند مقاطع حقوقهم ، وتقدم فى الشروط من وجه آخر قال عمر : إن مقاطع الحقوق ولها ما اشترطت ، انتهى مختصراً . قلت : بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه : قال الموفق الشروط فى النكاح تنقسم أقساماً ثلاثة أحدها ما يلزم الوفاء به وهو ما يعود إليها نفعه مثل أن يشترط أن لا يخرجها من دارها أو بلدها أو لا يسافر بها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى عليها فهذا يلزم الوفاء لها به ، فإن لم يفعل فلها فسخ النكاح ، يروى هذا عن عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة وبه قال الأوزاعى وإسحق وغيرهما ، وأبطل هذه الشروط مالك والشافعى وأصحاب الرأى وغيرهم ، قال أبو حنيفة والشافعى : يفسد المهر دون العقد ولها مهر المثل واحتجوا بقول النبي ﷺ « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط » وهذا ليس فى كتاب الله ، وقال النبي ﷺ : « المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالا » وهذا يحرم الحلال وهو التزويج والتسرى ، ولنا قول النبي ﷺ « إن أحق الشروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج » متفق عليه ، ولأنه قول من سمينا من الصحابة رضى الله عنهم ولا نعلم لهم مخالفاً فى عصرهم فكان إجماعاً فإن شرطت عليه أن يطلق ضرتها لم يصح الشرط

. . . .

لنهيه ﷺ أن تشترط المرأة طلاق أختها ، والنوع الثانى ما يبطل الشروط ويصح العقد مثل أن يشترط أن لا مهر لها ، أو أن لا ينفق عليها ، أو أن لا يطأها ، أو يقسم لها أقل من قسمها أو أكثر أو لا يكون عندها فى الجمعة إلا ليلة ، فهذه الشروط كلها باطلة والعقد صحيح ، وقد نقل عن أحمد كلام فى بعض هذه الشروط يحتمل إبطال العقد ، والقسم الثالث مايبطل النكاح بأصله مثل أن يشترط تأقيت النكاح ، انتهى مختصراً . وماحكى الترمذى بعد حديث عقبة بن عامر من موافقة الشافعى أحمد تعقبه الحافظ فى الفتح فقال : النقل فى هذا عن الشافعى غريب ، بل الحديث عندهم محمول على الشروط التى لاتنافى مقتضى النكاح بل يكون من مقتضياته كاشتراط العشرة بالمعروف والإنفاق والكسوة والسكنى ، اه . وما حكى الموفق من اتفاق الصحابة رضى الله تعالى عنهم مشكل فقد روى عن على رضى الله عنه خلاف ذلك ، أخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق عن عباد بن عبد الله قال : رفع إلى على رضى الله عنه رجل تزوج امرأة وشرط لها دارها فقال على رضى الله عنه شرط الله قبل شرطها أو قبل شرطه ولم يرلها شيئاً ، وشرط الله تعالى قوله عز اسمه « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقد اختلفت الروايات عن عمر رضى الله تعالى عنه ، فأخرج البخارى عنه تعليقاً : مقاطع الحقوق عند الشروط كما تقدم ، وروى ابن وهب بإسناد جيد عن عبيد بن صباغ أن رجلا تزوج امرأة فشرط لها أن لا يخرجها من دارها فارتفعوا إلى عمر رضى الله عنه فوضع الشرط وقال : المرأة مع زوجها ، قال أبو عبيدة تضادت الروايات عن عمر رضى الله عنه فى هذا ، وقد قال بالقول الأول

ينقطع باشتراط عدمه فإن المسلمين على شروطهم ، وفيه خلاف[١] مشهور ، وهذا مع اتفاق العلماء على أن الشروط المخالفة لمقتضى الشريعة باطلة ، فالاختلاف فيما بينهم حينئذ إلى مخالفة الشروط للشرع فكم من شرط يخالف أصول الشرع عند أحدهم دون الآخر ، ومن جملتها اشتراط الزوج أن لا يخرجها من بيت أهلها فإنه يبطل عندنا[٢] لمخالفته قوله تعالى: « اسكنوهن من حيث سكنتم » وقوله « الرجال قوامون على النساء » .

قوله : (الوليمة حق)[٣] أى ثابت على سنيتها غير منسوخة أو هو من الأمور الثابتة شرعاً لا من رسوم الجاهلية .

عمرو بن العاص ، وقال الثورى والجمهور بقول على رضى الله عنهم إلى آخر ما بسط من البحث فى ذلك ، والجملة أن الإمام أحمد أباح اشتراط الدار خلافا للأئمة الثلاثة ، فإن لم يف به فلها فسخ نكاحها عند أحمد كما تقدم مفصلا ، وفى الهداية : وإذا تزوجها على ألف على أن لا يخرجها من البلدة أو على أن لا يتزوج عليها أخرى ، فإن وفى بالشرط فلها المسمى لأنه صلح مهراً وقد تم رضاها به ، وإن تزوج عليها أخرى أو أخرجها فلها مهر مثلها .

(١) كما تقدم البسط فيه من أنواع الشروط المختلفة فيما بينهم .

(٢) وبه قالت الشافعية والمالكية كما تقدم مفصلا آنفا .

(٣) قال الحافظ : قال ابن بطال قوله « الوليمة حق » أى ليست بباطل بل يندب إليها وهى سنة فضيلة وليس المراد بالحق الوجوب ، ثم قال ولا أعلم أحداً أوجبها ، كذا قال ، وغفل عن رواية فى مذهبه بوجوبها ، نقلها القرطبى وقال : إن مشهور المذهب أنها مندوبة ، وابن التين عن أحمد ، لكن الذى فى المغنى

(باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض)

يعني أن[1] ذلك لا ينافي العدل في القسمة حتى يكون منهياً عنه، وكذلك

أنها سنة، بل وافق ابن بطال في نفي الخلاف بين أهل العلم في ذلك، قال: وقال بعض الشافعية هي واجبة لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بها عبد الرحمن بن عوف، ولأن الإجابة إليها واجبة فكانت واجبة، وأجاب بأنه طعام لسرور حادث فأشبه سائر الأطعمة، والأمر محمول على الاستحباب بدليل ما ذكرناه ولكونه أمره بشاة وهي غير واجبة اتفاقاً، وفي الأوجز قال الموفق: لا خلاف بين أهل العلم أن الوليمة سنة في العرس لرواية عبد الرحمن بن عوف وغيره، وليست واجبة في قول أكثر أهل العلم، انتهى مختصراً. وفي العيني: الأمر للاستحباب وعند الظاهرية للوجوب، وبه قال بعض الشافعية لظاهر الأمر، وفي التوضيح للشافعي قول آخر أنها واجبة، وكذا روي عن أحمد وهو مشهور مذهب مالك قاله القرطبي، اهـ، قلت: وما حكى العيني عن القرطبي من مشهور مذهب مالك مخالف لما تقدم في كلام الحافظ ووافق القسطلاني كلام الحافظ، ويؤيد كلاهما ما في الأوجز عن الدردير إذ قال: قال الدردير: الوليمة وهي طعام العرس خاصة مندوبة بعد البناء فإن وقعت قبله لم تكن وليمة شرعاً، والمعتمد أن كونها بعد البناء مندوب ثان، فإن فعلت قبل أجزأت، اهـ.

(١) قال السندي: أي التفاوت في الوليمة بالقلة والكثرة لا يخل في العدل الواجب بين النساء، لأن الوليمة ليست من الحقوق المختصة بالنساء التي يجب فيها العدل حتى يخل التفاوت فيها قلة وكثرة في العدل الواجب، اهـ. وقال

إذا أولم الرجل فى نكاح بعض[1] ولده أكثر من بعض إلى غير ذلك لأنه مستبد بالتصرف فى ماله .

قوله : (أماتته له فسقته) وكانت خصيصة للنبي[2] ﷺ ، وفيه أن الداعى له أن يخصص بعض المدعوين بكرامة لم يشركه فيها غيره ، إلا أنه لا بد له

الحافظ : أشار ابن بطال إلى أن ذلك لم يقع قصداً لتفضيل بعض النساء على بعض بل باعتبارها وما اتفق ، وأنه لو وجد الشاة فى كل منهن لأولم بها لأنه أجود الناس ولكن كان لا يبالغ فيما يتعلق بأمور الدنيا فى التأنق ، وجوز غيره أن يكون فعل ذلك لبيان الجواز ، وقال الكرمانى : لعل السبب فى تفضيل زينب فى الوليمة على غيرها كان الشكر لله على ما أنعم به عليه من تزويجه إياها بالوحى ، اهـ . وتقدم الكلام مبسوطاً على ذلك فى « باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه إلخ » من كتاب الهبة .

(١) ومسألة العدل بين الأولاد خلافية شهيرة تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى « باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز إلخ » من كتاب الهبة ، وأبسط منه فى الأوجز فى « باب مالا يجوز من النحل » فى حديث النعمان بن بشير ، وقال القارى : فلو وهب بعضهم دون بعض فمذهب الشافعى ومالك وأبى حنيفة رحمهم الله تعالى أنه مكروه وليس بحرام ، والهبة صحيحة ، وقال أحمد والثورى وإسحق وغيرهم هو حرام ، واحتجوا بقوله « لا أشهد على جور » واحتج الأولون بقوله « فأشهد على هذا غيرى » فلو كان حراماً أو باطلا لما قال هذا ، اهـ .

(٢) كما فى رواية ابن السكن بلفظ « فسقته تخصه بذلك » بضم الخاء المعجمة وتشديد الصاد المهملة ، كذا فى العينى ، وعزاه الحافظ إلى مسلم أيضاً وقالا :

أن يفعل ذلك بحيث يتضمن أذى الآخرين ، كما[١] إذا كان المخصص مخصصاً بنوع مزية كما في الحديث .

قوله : (كنا نتقي الكلام والانبساط) وذلك لاستلزامه شيئا من الضرب والتأديب ، فإن الرجل إذا انبسط إلى أهله أدى ذلك إلى دل وقلة مبالاة بأمر الزوج فيقع العصيان ويؤدي ذلك إلى ضرب وتأديب ، وقد كانوا نهوا عن ذلك وبذلك يطابق[٢] الحديث بالترجمة .

في الحديث جواز إيثار كبير القوم في الوليمة بشيء دون من معه ، اه ، وقال النووي : قوله «تخصه» كذا في صحيح مسلم ، تخصه من التخصيص وكذا روى في صحيح البخاري ، ورواه بعض رواة البخاري تتحفه من الإتحاف وهو بمعناه ، يقال أتحفته به إذا خصصته وأطرفته به ، وفي هذا جواز تخصيص صاحب الطعام بعض الحاضرين بفاخر من الطعام والشراب إذا لم يتأذ الباقون لإيثارهم المخصص لعلمه أو صلاحه أو شرفه أو غير ذلك ، كما كان الحاضرون هناك يؤثرون رسول الله ﷺ ويسرون بإكرامه ويفرحون بما جرى ، وإنما شربه النبي ﷺ لامتين : إحداهما إكرام صاحب الشراب وإجابته التي لا مفسدة فيها وفي تركها كسر قلبه ، والثانية بيان الجواز والله أعلم .

(١) تمثيل لعدم تضمن الأذى .

(٢) فإن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب بقوله «باب الوصاة بالنساء» ومطابقة الحديث الأول بالترجمة ظاهرة ، ومطابقة الحديث الثاني خفية ، قال العيني : قيل لا مطابقة بين الترجمة وبين هذا الحديث لأن فيه الإخبار بأنهم كانوا يتقون الخوض في الكلام إلى النساء في عهد النبي ﷺ وليس فيه ما يتعلق بالترجمة ، قال العيني : يمكن أن تؤخذ المطابقة من قوله

قوله : (عن عائشة) والظاهر(١) أنه مرفوع .

« وانبسطنا » لأن الانبساط إليهن من جملة الوصاية بهن ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « فلما توفى » يشعر بأن الذى كانوا يتركونه كان من المباح لكن الذى يدخل تحت البراءة الأصلية فكانوا يخافون أن ينزل فى ذلك منع أو تحريم ، وبعد الوفاة النبوية أمنوا ذلك ففعلوه تمسكا بالبراءة الأصلية ، اهـ. وأنت خبير بأن المطابقة التى ذكرها الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما ذكره الشراح ، وفى القسطلانى تحت قوله ﷺ «استوصوا بالنساء خيراً» قال الغزالى : وللمرأة على زوجها أن يعاشرها بالمعروف وأن يحسن خلقه معها ، وقال : وليس حسن الخلق معها كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عن طيشها وغضبها اقتداء برسول الله ﷺ ، فقد كان أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره إحداهن إلى الليل ، قال : وأعلى من ذلك أن الرجل يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة وهى التى تطيب قلوب النساء فقد كان رسول الله ﷺ يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن فى الأعمال والأخلاق ، حتى روى أنه كان يسابق عائشة رضى الله تعالى عنها فى العدو فسبقته يوما فقال لها هذه بتلك ، اهـ. وما فى قوله « فسبقته » ليس بسهو من الناسخ كما قيل بل أشار إلى أول الحديث وآخره : فإن الحديث أخرجه أبو داود «فى باب السبق على الرجل» عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت مع النبى ﷺ فى سفر « فسابقته فسبقته على رجلى ، فلما حملت اللحم سابقته فسبقنى فقال : هذه بتلك السبقة » .

(١) اختلف فى رفع هذا الحديث ووقفه وبسط الحافظ فى الفتح فى تخريج من رفعه ووقفه قال المناوى فى شرح الشمائل : قال الحافظ ابن حجر : روى من أوجه بعضها موقوف وبعضها مرفوع ، ويقوى رفعه أن

قوله : (زوجى لحم جمل غث) تشبيه له به فى قـلة[1] إغاثته مع كثرة بلائه .

قوله : (إنى أخاف أن لا أذره) يعنى إذا[2] أخذت فى تعداد مقابحه ومعائبه أدى ذلك إلى أن أتنفر عنه كل تنافر حتى أحتال إلى خلاصى منه كيفما ما أمكن. وذلك لأن الشكوى إذا ثبتت كانت أهيج للحزن ولا كذلك إذا كمنت فى القلب وكانت مخزونة ، أو المعنى إن ذكرته ولا يمكننى أن أذكر

قوله فى آخره « كنت لك كأبى زرع » متفق على رفعه ، وذلك يقتضى أن يكون سمع القضية وعرفها فاقرها فيكون كله مرفوعاً من هذه الحيثية ، اه .

(١) وهو ظاهر ، وقال المناوى : قوله « غث » بفتح المعجمة وتشديد المثلثة أى شديد الهزال بالجر صفة جمل وبالرفع صفة لحم ، ويرجح الأول كال قربه من المنعوت والمقصود منه المبالغة فى قلة نفعه والرغبة عنه ونفار الطبع منه ، وقوله « على رأس جبل وعر » بفتح وسكون أى صعب الوصول إليه فلا يشبع زوجته فى عشرة ولا غيرها فهو قليل الخير من وجوه منها كونه لحم جمل لا ضأن ومع ذلك مهزول ردىء صعب التناول لا يوصل إليه إلا بغاية المشقة ، فقد جمع بين فساد النفع وسوء الخلق ، فهو مع كونه مكروها متمرد متكبر غير ملائم، ثم بينت وجه الشبه فى قولها : لحم جمل إلخ بقولها « لا سهل » إلخ ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله « إنى أخاف أن لا أذر » أى أخاف أن لا أترك من خبره شيئاً ، فالضمير للخبر أى أنه لطوله وكثرته إن بدأته لم تقدر على تكميله

إلا تفصيلا لأن القصة تجر إلى قصة أخرى بطول الكلام فيؤدى ذلك إلى أن يطلقنى لأن مثل تلك القصة الطويلة لا تبقى خفية .

قوله : (زوجى العشنق) تعنى(١) بذلك أنه مذموم الطول مقبوح

فاكتفت بالإشارة إلى معانبه خشية أن يطول الخطب بإيراد جميعها وهذا تفسير ابن السكيت ، وقال غيره : الضمير لزوجها وعليه يعود ضمير عجره وبجره بلا شك ، كأنها خشيت إذا ذكرت مافيه أن يبلغه فيفارقها فكأنها قالت : أخاف أن لا أقدر على تركه لعلاقتى به وأولادى منه ، وأذره بمعنى أفارقه، فاكتفت بالإشارة إلى أن له معانب وفاء بما التزمته من الصدق وسكتت عن تفسيرها للمعنى الذى اعتذرت به ، اه . وقال المناوى: قوله « أن لا أذره» الضمير إما للخبر فالمعنى خبره طويل إن نقلته لم أتمه ، فأذر بمعنى أتم ، وإما للزوج فـ « لا » زائدة على حد « مامنعك أن لا تسجد » ، وهذه المرأة قد وفت بما تعاهدن وتحالفن عليه من عدم كتمان شىء من ذلك وشرحت ذلك على أدق وجه وأكمله بلاغة لا تخفى على أولئك الفصحاء البلغاء وإن خفى على غيرهم ، اه. قال السندى : قوله « أن لا أذره » أى لا أترك الخبر بل أذكره بتمامه فيفضى ذلك إلى التطويل الممل ، وهذا منها بيان لحال الزوج بالإجماع . وكأن التعاقد كان على مايعم الإجمال والتفصيل فلا يرد أن هذا مخالف لمقتضى التعاقد ، اه .

(١) قال المناوى : العشنق بمهملة فمعجمة مفتوحتين فنون مشددة فقاف الطويل المستكره ، فإن أرادت بسوء الخلق فما بعده بيان له ، وإن أرادت الطول فلأنه فى الغالب دليل على السفه وما ذكرته فعل السفهاء

الخصال لايمكنني[1] التكلم بين يديه ، ولو أتكلم بين يديه ولو بخير بت طلاقي ، وإذا لم أتكلم كنت كمعلقة حيث لا يجري بيننا شيء مما يجري بين الزوجين .

ومن لاتماسك عنده ، وقد جمعت العيوب، جميع العيوب، في هذه اللفظة ، انتهى مختصراً .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره أجود مما قالت الشراح عامة ، قال الحافظ وتبعه غيره : أي إن ذكرت عيوبه فيبلغه طلقني ، اه . لأن هـــذا المعنى لايناسب قوله ، وإن أسكت أعلق ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من أني لايمكن لي التكلم بحضرته ولو بشيء ولو لم أتكلم بشيء أصير كالمعلقة ، ويستأنس هذا من كلام الحافظ إذ قال : والذي يظهر لي أيضاً أنها أرادت وصف سوء حالها عنده فأشارت إلى سوء خلقه وعدم احتماله لكلامها إن شكت له حالها ، وأنها متى ذكرت له شيئاً من ذلك بادر إلى طلاقها وهي لا تؤثر تطليقه لمحبتها فيه ، ثم عبرت بالجملة الثانية إشارة إلى أنها إن سكتت صابرة على تلك الحال كانت عنده كالمعلقة التي لاذات زوج ولا أيم ، اه . والظاهر من سياق كلامها أنها ذمت زوجها ، قال الحافظ : قال الأصمعي : أرادت أنه ليس عنده أكثر من طوله بغير نفع ، وقال غيره : هوالمستكره الطول ، وقيل: ذمته بالطول لأن الطول في الغالب دليل السفه ، وعلل ببعد الدماغ عن القلب ، وأغرب من قال مدحته بالطول ، لأن العرب تتمدح بذلك ، وتعقب بأن سياقها يقتضي أنها ذمته وأجاب عنه ابن الأنباري باحتمال أن تكون أرادت مدح خلقه وذم خلقه، فكأنها قالت: له منظر بلامخبر، وهو محتمل ، وقال أبو سعيد الضرير : الصحيح أن العشنق الطويل النجيب

(قالت الخامسة زوجى إلخ) ونوم الفهد(١) يضرب به المثل ، والمعنى

الذى يملك أمر نفسه ولا تحكم النساء فيه بل يحكم فيهن بما شاء ، فزوجته تهابه أن تنطق بحضرته فهى تسكت على مضض ، قال الزمخشرى : وهى من الشكاية البليغة ، ويؤيده ما وقع فى رواية يعقوب بن السكيت من الزيادة فى آخره: وهو على حد السنان المذلق - بفتح المعجمة وتشديد اللام - أى المجرد وبوزنه ومعناه ، تشير إلى أنها منه على حذر ، ويحتمل أن تكون أرادت بهذا أنه أهوج لا يستقر على حال كالسنان الشديد الحدة ، اه .

(١) اختلفوا فى أن هذه المرأة مدحت زوجها أو ذمته وكلام الشيخ قدس سره مبنى على الأول ، قال الحافظ: أكثر الشراح شرحوه على المدح، قال عياض: حمله الأكثر على الاشتقاق من خلق الفهد إما من جهة قوة وثوبه وإما من كثرة نومه ، ولهذا ضربوا المثل به فقالوا : أنوم من فهد ، وقال المناوى: فهد - بفتح فكسر ففتح - أى أنه إذا دخل وثب عليها وثوب الفهد بإرادة جماعها أو ضربها، أو نام وتغافل عما يجب تعهده، أو أشبه الفهد فى تمرده ونومه ، فإن كان القصد المدح فالمراد التغافل عما أضاعته المرأة مما يجب عليها تعهده كرماً وحلماً ، أو الذم فالمراد النوم والتكاسل وعدم المبالاة بضبط أهل بيته ، وفهد فعل مشتق من الفهد لاتصافه بوصفه وكذا مابعده ، وقوله «أسد» - بفتح فكسر ففتح - أى إن صار بين الناس وخالط الحرب فعل فعل الأسد فكان فى فضل قوته وشجاعته كالأسد ، فكلامها يحتمل المدح بإرادة شجاعته ومهابته ، والذم بإرادة غضبه وسفهه ، والأول إلى سياقها أقرب ، اه ، قال الحافظ : وقولها « ولا يسأل عما عهد » يحتمل المدح والذم أيضاً ، فالمدح بمعنى أنه شديد الكرم كثير التغاضى لا يتفقد ما ذهب من ماله

إذا دخل البيت كان كالفهد النائم فى عدم الإيذاء ولين اللمس[1] وغيره ، وإذا خرج كان سيداً شجاعا مطاعاً .

وإذا جاء بشيء لبيته لا يسأل عنه بعد ذلك ، أولا يلتفت إلى ما يرى فى البيت من المعائب بل يسامح ويغضى ، ويحتمل الذم بمعنى أنه غير مبال بحالها حتى لو عرف أنها مريضة أو معوزة وغاب ثم جاء لا يسأل عن شيء من ذلك ولا يتفقد حال أهله ولا بيته ، بل إن عرضت له بشيء من ذلك وثب عليها بالبطش والضرب ، وزاد فى رواية الزبير بن بكار فى آخره : ولا يرفع اليوم لغد ، يعنى لا يدخر ما حصل عنده اليوم من أجل الغد فكنت بذلك عن غاية جوده ، ويحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ بالجزم فى جميع أموره فلا يؤخر ما يجب عمله اليوم إلى غده ، انتهى مختصراً . قلت: وإن حمل كلامها على الذم فيكون فيه إشارة إلى كمال حرصه أى لا يترك شيئاً للغد وإن أفضى ذلك إلى فاقة فى الغد .

(١) قال الحافظ : قال ابن حبيب : شبهته فى لينه وغفلته بالفهد ، لأنه يوصف بالحياء وقلة الشر وكثرة النوم ، وقوله أسد مشتق من الأسد أى يصير بين الناس مثل الأسد ، وقال ابن السكيت: تصفه بالنشاط فى الغزو ، وقال ابن أبى أويس : معناه إن دخل البيت وثب على وثوب الفهد ، وهو يحتمل المدح والذم، فالأول تشير إلى كثرة جماعه لها فينطوى تحت ذلك تمدحها بأنها محبوبة لديه بحيث لا يصبر عنها إذا رآها ، والذم إما من جهة أنه غليظ الطبع ليست عنده مداعبة ولا ملاعبة قبل المواقعة بل يثب وثوبا كالوحش ، أو من جهة أنه كان سيء الخلق يبطش بها ويضربها ، انتهى مختصراً .

قوله : (شجك أو فلك أو جمع إلخ) فى زيادة(١) كاف الخطاب لطيفة من المبالغة فى غيه وانهماكه فى الضلال حتى أنه لا يمنعه من أن يضربك وأنت أجنبية فكيف بى وأنا زوجته ؟

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التعبير بلفظ الخطاب ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا ما قال القارى فى جمع الوسائل : الخطاب لنفسها أو المراد به خطاب العام ، اه . وقال المناوى : قوله « عياياء » بمهملة وتحتيتين ممدود ، وهو من الإبل والناس الذى عى بالضراب ، ذكره الزمخشرى ، ومرادها أنه عنين ، وقال القارى : ورجل « عياياء » إذا عي بالأمر أو النطق ، وقيل هو العنين « وقوله « أو غياياء » قال القسطلانى: بالغين المعجمة وتحتيتين مفتوحتين بينهما ألف مهموز ممدود مخفف مأخوذ من الغى بفتح المعجمة الذى هو الخيبة ، أو من الغياية بتحتيتين بينهما ألف وهو كل شىء أظل الشخص فوق رأسه فكأنه مغطى عليه من جهله فلا يهتدى إلى مسلك، اه. وقال القارى : قيل أو للشك ، وقال الشارح : فى أكثر الروايات بالمعجمة، وأنكر أبو عبيدة وغيره المعجمة وقالوا الصواب المهملة ، لكن صوب المعجمة القاضى وغيره ، فالأظهر أنه للتنويع أو للتخيير أو بمعنى بل ، اه . وقوله طباقاء بفتح أوله ممدوداً الذى تنطبق عليه أموره حمقاً ، وقيل هو العاجز الثقيل الصدر عند الجماع يطبق صدره على صدر المرأة عند الجماع فيرتفع أسفله عنها ، يقال : جمل طباق للذى لا يضرب ، وقيل : هو الذى يعجز عن الكلام فتنطبق شفتاه ، اه . وقال المناوى : أو يطبق على المرأة إذا علاها بصدره فليس لهامنه إلا الإيذاء والتعذيب ، اه . قال الحافظ : وعن الجاحظ الثقيل الصدر عند الجماع ينطبق صدره على صدر المرأة فيرتفع

قوله : (قريب البيت من الناد) اسم فاعل(١) ففيه إشارة إلى مبادرته إلى نصرة المظلوم أو هو النادى بمعنى المجلس فقرب البيت منـــه إشارة إلى أنه لا ينفصل فى الحى أمر دون حضوره ، أو المعنى أينما كان فى الحى اجتماع لأمر طلبوه ، وإن كانوا على بعد فكأنه قريب من الناد .

سفله عنها ، وقد ذمت امرأة امرؤ القيس فقالت له : ثقيل الصدر خفيف العجز سريع الإراقة بطىء الإفاقة ، اه . قلت: وإذا ينطبق بصدره على صدرها يضيق نفس المرأة وبارتفاع أسفله لا يمكن الإيلاج بتمامه فلا تلتذ المرأة بذلك ، وقد أرشد النبى ﷺ إلى أحسن صور الجماع بقوله : « إذا جلس بين شعبها الأربع » الحديث ، وقال الحافظ : وقولها « كل داء له داء » أى أن كل شى تفرق فى الناس من المعائب موجود فيه ، وقال الزمخشرى يحتمل أن يكون قولها « له داء » خبراً لكل أى أن كل داء تفرق فى الناس فهو فيه ، ويحتمل أن يكون له صفة لداء ، وداء خبر لكل ، أى كل داء فيه فى غاية التناهى ، كما يقال : إن زيداً لزيد ، وإن هـذا الفرس لفرس ، قال عياض : وفيه من لطيف الوحى والإشارة الغاية لأنه انطوى تحت هذه الكلمة كلام كثير ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معانى هذا الكلام ، وجملة ماذكره الشيخ ثلاثة معان الأول : أنه اسم فاعل بمعنى المنادى ولم يذكر هذا اللفظ فى هذا المعنى أحد من الشراح ، والمعروف فى ذلك المعنى المنادى من النداء لكنه يستنبط فى حديث الأذان من قوله ﷺ « ألقه على بلال فإنه أندى صوتاً منك » أو كما قال ﷺ ، وفى مختار الصحاح الندا بعد ذهاب الصوت ، يقال : فلان أندى صوتاً من فلان إذا كان بعيـــد الصوت ، اه . وقال

قوله : (ودائس ومنق) يعنى[1] أنهم مع ما ذكر من الأموال أصحاب زرع .

الراغب : يقال صوت ندى رفيع ، اه . وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المكى فى تقريره إذ قال : قوله « من الناد » أى من المغيث أو من المجلس ، اه . والشراح حملوه على النادى بمعنى المجلس ، قال المناوى : قوله « الناد » أى الموضع الذى يجتمع فيه وجوه القوم للتشاور والتحدث ، أصله النادى حذفت الياء للسجع ، وهذا شأن الكرام فإنهم يجعلون منازلهم قريباً من النادى تعرضاً لمن يضيفهم من أهله ، ويحتمل أن يكون وصفاً له بالحكومة لأن الحاكم لايكون المجمع والنادى إلا قريباً منه ، اه . وقال القارى : وإنما قرب بيته من النادى ليعلم الناس مكانه ومكانته ، اه . وقال الحافظ : النادى والندى مجلس القوم ، وصفته بالشرف فى قومه ، فهم إذا تفاوضوا واشتوروا فى أمر أتوا فجلسوا قريباً من بيته فاعتمدوا على رأيه وامتثلوا أمره ، أو أنه وضع بيته فى وسط الناس ليسهل لقاءه ويكون أقرب إلى الوارد وطالب القرى ، اه .

(١) وهو كذلك فقد قال المناوى : دائس اسم فاعل من الدوس وهو البقر تدوس الزرع فى بيدره ، من داس الطعام يدوسه ، أى دقه ليخرج الحب من السنبل ، وقوله « منق » بضم الميم وفتح النون على الأشهر اسم فاعل من التنقية وهو الذى ينقى الحب ، أى أنه صاحب زرع يدوسه إذا حصد وينقيه مما خالطه ، قال الزمخشرى روى منق من تنقية الطعام ومنق بكسر(*) النون من التنقيق كأنها أرادت من يطرد الدجاج والطير عن الحب فتنق فجعلته منقاً أى صاحب نقيق ، يقال نقت الدجاج ونقفت ، وعن الجاحظ : نقت

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (كسل شطبة) هو فصل ما بين [بياض][1] المروحة .

الرخمة ، والنقيق مشترك ، اهـ . وقال القاری: الصحيح أنه من التنقية ، وهذا المعنى هو المناسب لإقترانه بالدائس ، والمعنى أنه جعلنی أيضاً فی أصحاب زرع فتصفه بكثرة أمواله وتعدد نعمه ، قال ابن حجر: قيل يجوز كسر نونه ، وأنكره أبو عبيدة ورد بأنه من الاتفاق المأخوذ من النقيق وهو صوت الدجاج والرخمة ، أی جعلنی فی الطاردين للطيور ، وسمى هذا منق لأنه إذا طرد الطير نق أی صوت فيصير الطارد ذا نقيق أی صوت ، وقيل : الأولى تفسير المنق بذابح الطير لأنه عند ذبحه ينق فيصير هو ذا نقيق أی جعلنی من أهل ذابحی الطير وطاعمی لحومها فهو كناية عن كونه ربا ها بلحم الطير الوحشی ، انتهى مختصراً .

(١) بياض فی الأصل قدر كلمة ولا يبعد عندی أنه أراد ما بين المروحة ومقبضها وهو جريدها التی تنسج فيها سعف المروحة ، قال المناوی: كمسل بفتح أوله وثانيه المهمل وتشديد اللام مصدر بمعنى المسلول من قشره وشطبة بشين معجمة مفتوحة فمهملة ساكنة فموحدة فهاء ما شطب أی شق من جريد النخل وهو السعف ، أی خفيف اللحم كمسلول الشطبة تريد ما سل من قشره وهو مما يمدح به الرجل ، أو الشطبة السيف أی أنه كسيف سل من غمده ، وقيل غير ذلك ، اهـ . وقال العينی: المسل مصدر ميمی بمعنى المسلول أو اسم مكان ومعناه كمسلول الشطبة ، وقال ابن الأعرابی : أرادت بمسل الشطبة سيفاً سل من غمده فمضجعه الذی ينام فيه فی الصغر كقدر مسل شطبة واحدة ، وقال أبو عبيد : وأصل الشطبة ما يشطب من جريد النخل فيشق منه قضبان رقاق تنسج منها الحصر ، أخبرت أنه مهفهف ضرب اللحم شبهته بتلك الشطبة ،

قوله : (وغيظ جارتها) حيث تراها جمعت المحاسن كلها ، والجارة[١] ههنا ليست هي الضرة .

وقال أبو سعيد النيسابوري: تريد كأنه سيف مسلول من غمده ، وسيوف اليمن كلها ذات شطب وهي الطريق التي في متن السيف ، وقد شبهت العرب الرجال بالسيوف إما لخشونة الجانب وشدة المهابة ، وإما لجمال الرونق وكمال اللألاء ، وإما لكمال صورتها في اعتدالها واستوائها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في المراد بالجارة ، وهو وجيه يناسب المقام وفيه مبالغة في حسنها وكمالها ما ليس في الضرة ، لأن غيظ الضرة يكون بغير الكمال أيضاً ، وإليه مال صاحب التيسير إذ ترجم بقوله : « وسبب خشم همسايه واقران است بخوبي كه دارد يعني بواسطه كمال حسن وكمال عفت أو همسايه اورشك اوى بردوخشم اوميكند » ، اهـ . وعامة الشراح فسروها بالضرة ، بل بالغ القاري في شرح الشمائل فأنكر المعنى الأول إذ قال : الجارة : الضرة ، لا تأنيث الجار ، إذ لا وجه لتأنيث الجار لأنه اسم جامد ، ذكره ميرك وقالوا : المراد بجارتها ضرتها للمجاورة بينهما غالباً ، اهـ . ويؤيد الشيخ قدس سره ما قال الحافظ : المراد بجارتها ضرتها أو هو على حقيقته ، لأن الجارات من شأنهن ذلك ، اهـ . وتقدم في كتاب الهبة قوله ﷺ « لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة » قال العيني : الجارة مؤنث الجار ، ويقال للزوجة جار لأنها تجاور زوجها في محل واحد ، وقيل : العرب تكني عن الضرة بالجارة تطيراً من الضرر ، اهـ . وبه ترجم صاحب مظاهر حق حديث الهداية إذ قال : أورنه حقير جانى همسانى واسطى همسانى ابنى كى ، اهـ .

قوله : (يلعبان من تحت خصرها برمانتين) وإذا كانت(١) الرمانة هى الثدية كان المراد بقوله « من تحت خصرها » أنهما جالسان من تحت خصرها لا أن الرمانتين كائنتان تحتها .

---

(١) قال القارى قوله : « خصرها » بفتح أوله المعجم وسكون ثانيه المهمل أى وسطها ، وفى رواية من تحت صدرها ، قال أبو عبيدة : تعنى أنها ذات كفل عظيم إذا استلقت على قفاها ارتفع الكفل بها من الأرض حتى يصير تحتها فجوة يجرى تحتها الرمان ، وقيل ذات ثديين حسنين صغيرين كالرمانتين . قال القاضى فى شرح مسلم : هذا أرجح لاسيما وقد روى من تحت صدرها ، ولأن العادة لم تجر برمى الصبيان الرمان تحت ظهور أمهاتهم ولا جرت العادة باستلقاء النساء كذلك حتى يشاهد منهن الرجال ، انتهى بزيادة من المناوى . وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح وقال : يؤيد قول أبى عبيـــد ما وقع فى رواية أبى معاوية وهى مستلقية على قفاها ومعها رمانة يرميان بها من تحتها فتخرج من الجانب الآخر من عظم إليتيها ، ورجح عياض تأويل رمانتين بالنهدين من جهة أن سياق أبى معاوية هذا لا يشبه كلام أم زرع ، قال بل الأشبه أن يكون قوله « يلعبان من تحت خصرها » أى أن ذلك مكان الولدين منها ، وأنهما كانا فى حضنها أو جنبها ، وفى تشبيه النهدين بالرمانتين إشارة إلى صغر سنها وأنها لم تترهل حتى تنكسر ثدياها وتتدلى ، انتهى مختصراً . قلت : وأغرب الكرمانى فقال : أى أنها ذات كفلين عظيمين وثديان صغيران كالرمانتين ، كلما تحركت كان كل كفل منهما كطفل يلعب من كثرة تحركه بالرمانتين ، لأن تحرك الكفل مستلزم لتحرك الثدى ، اه . وهذا بعيد جداً .

(باب قوله : الرجال قوامون)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الزوج كان له الإيلاء والامتناع عن قربانها ولا يمكن ذلك المرأة إن قصدت .

ثم قال الحافظ بعد قوله ﷺ « كنت لك كأبي زرع لأم زرع » زاد رواية الهيثم بن عدى فى الألفة والوفاء لافى الفرقة والجلاء ، وزاد الزبير فى آخره « إلا أنه طلقها وإنى لا أطلقك » ومثله فى رواية للطبرانى ، وزاد النسائى فى رواية له والطبرانى : قالت عائشة رضى الله تعالى عنها يارسول الله « بل أنت خير من أبى زرع » وفى أول رواية الزبير « بأبى وأمى لأنت خير لى من أبى زرع لأم زرع » وكأنه ﷺ قال ذلك تطييباً لها وطمأنينة لقلبها ودفعاً لإيهام عموم التشبيه بجملة أحوال أبى زرع إذ لم يكن فيه ما تذمه النساء سوى ذلك ، وقد وقع الإفصاح بذلك فأجابت هى عن ذلك جواب مثلها فى فضلها وعلمها ، اهـ . وقال الزبيدى : قال العراقى الحديث متفق عليه من حديث عائشة دون الاستثناء ، ورواه بهذه الزيادة الزبير بن بكار والخطيب ، قال الزبيدى : ورواه بهذه الزيادة أيضاً إسماعيل بن أبى أويس ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الحديث بالترجمة وقد اختلف الشراح فى ذلك جداً ، قال الحافظ فى الفتح : وذكر الترجمة بقوله « الرجال قوامون على النساء » فقال : إلى ههنا عند أبى ذر زاد غيره « بما فضل الله بعضهم على بعض » إلى قوله « علياً كبيراً » وبسياق الآية تظهر مطابقة الترجمة ، لأن المراد منها قوله تعالى « فعظوهن واهجروهن فى المضاجع » فهو الذى يطابق قوله « آلى النبى ﷺ من نسائه شهراً » لأن مقتضاه أنه هجرهن ،

. . . .

وخفى ذلك على الإسماعيلى فقال : لم يتضح لى دخول هذا الحديث فى هذا الباب ولا تفسير الآية التى ذكرها ، اه . قلت : وتمام الآية « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع » الآية ، وبما قال الحافظ جزم العينى فى المناسبة إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث أن فى الآية « واهجروهن فى المضاجع » وقد هجرهن ﷺ شهراً على ما يذكر الآن ، وبهذا يرد على الإسماعيلى قوله « لم يتضح لى دخول الحديث فى ترجمة الباب » اه . ذكر صاحب التيسير : المطابقة بوجهين ، الأول أن إيلاءه ﷺ كان للتنبيه والتهديد لنسائه ليتعظن ويمتنعن ويتبن عما لا يليق بشأنهن ، وقد وقع ما أراده ﷺ فناسب الحديث قوله تعالى « فعظوهن » والوجه الثانى : ما ذكره الحافظ وغيره من المناسبة بقوله « واهجروهن » وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره لا يحتاج للمناسبة إلى ذكر تمام الآية التى لم يذكرها البخارى بل الحديث مطابق لما ذكره البخارى من جزء الآية من قوله « الرجال قوامون » بأن الزوج لما كان له الإيلاء والامتناع وليس ذلك للمرأة فكون الرجال قوامين ظاهره أيضاً جدير بشأن البخارى أن يثبت بما أفاده الشيخ لدقته ، وأما المناسبة بقوله « واهجروهن » فظاهر لا يليق بدقة شأن البخارى .

قوله : (إنه قد لعن الموصلات) لا يقال(١) لو كان النهى مقيداً بما إذا كان الوصل بشعر الإنسان لما أورده النبي ﷺ مطلقاً ، لأنا نقول النهى عنه بصورة الإطلاق سد للباب ، ويمكن أن يكون السؤال عن شعر الإنسان فقط فلذلك أطلق الجواب .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد وجيه صحيح. وهذا مبنى على مذهب الحنفية والجمهور من أن المراد بالنهى :النهى عن وصل الشعر بالشعر وبه جزم الإمام أبوداود فى سننه إذ قال : قال أبوداود : وتفسير الواصلة التى تصل الشعر بشعر النساء ، وبه جزم الإمام محمد فى موطأه إذ ترجم على حديث معاوية فى القصة « باب المرأة تصل شعرها بشعرغيرها » ثم قال بعد ذكرحديث معاوية قال محمد : وبهذا نأخذ ، يكره للمرأة أن تصل شعراً إلى شعرها ، أو تتخذ قصة شعر ، ولا بأس بالوصل فى الرأس إذا كان صوفاً ، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغى وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، اه . وبهذا قال الإمام أحمد رحمه الله كما فى أبى داود كان أحمد يقول : القرامل ليس به بأس ، ثم أخرج أبو داود كما فى نسخة بسنده عن سعيد بن جبير قال : لا بأس بالقرامل ، قال أبو داود : كأنه يذهب إلى أن المنهى عنه شعور النساء ، وقال الحافظ فى الفتح : أخرجه أبو داود بسند صحيح عن سعيد بن جبير : والقرامل جمع قرمل بفتح القاف وسكون الراء نبات طويل الفروع لين ، والمراد به ههنا خيوط من حرير أوصوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وذكر فيه مسالك الأئمة عن الشروح وكتب فروعهم كما هو دبدنه ، وذكر فيه بعد البحث الطويل وعلم مما سبق أنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال :-

قوله [illegible] عائشة رضى الله عنها الخ) لأن (١) بعير عائشة عقل على قرب [illegible] ﷺ وكانت عليها حفصة فباتت قريباً منه ﷺ (*) وبعير حفصة عقل حيث كان يعقل ، وكانت عليها عائشة فصارت بعيداً منه فكانت

الأول : الإباحة مطلقاً، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وتعقبه النووى بأنه لا يصح عنها وحكاه الحافظ قولا لبعضهم وقال : أحاديث الباب حجة عليه .

والثانى : مقابلة المنع مطلقاً لا بشعر ولا بغيره وهو مذهب الإمام مالك والطبرى ورواية عن أحمد ، وقال النووى هو الظاهر المختار وعزاه القاضى عياض إلى الأكثر .

الثالث : مذهب الإمام الشافعى أن الوصل بشعر الآدمى حرام مطلقاً وفيما سوى ذلك فيجوز للمزوجة أو الأمة لها سيد بأمرهما بالشعر الطاهر، وأما غير ذلك فكل الصور ممنوع .

والرابع : مختار الموفق من الحنابلة أن الممنوع وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، وأما غير الشعر فلا بأس .

والخامس : مذهب الحنفية أن الوصل بشعر الآدمى حرام وبغيره يجوز وهو مذهب ابن عباس والليث وحكاه أبو عبيدة عن كثير من الفقهاء وهو مؤدى ما رواه أبو داود عن سعيد بن جبير وأحمد ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من ألفاظ الرواية إلا ما أفاده من قوله « كانت عائشة تود ليلتها أجمع » كما سيأتى ، قال الحافظ : قوله

(*) كذا فى الأصل وهو تكرار عض ١٢ .

عائشة تود[١] ليلتها أجمع أن يلسعها شيء من الهوام لتنجو من ألم الفراق بالموت أو بإتيان[٢] النبي ﷺ إليها حين يسمع ما نابها .

قوله : (فقالت : بلى) وإنما قالت[٣] لأنها ظنت أن مراده تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر إليه .

« ألا تركبين الليلة بعيري » كان عائشة رضي الله تعالى عنها أجابت إلى ذلك لما شوقتها إليه من النظر إلى ما لم تكن هي تنظر . وهذا مشعر بأنهما لم تكونا حال السير متقاربتين ، بل كانت كل واحدة منهما من جهة كما جرت العادة من السير قطارين وإلا فلو كانتا معاً لم تختص إحداهما بنظر ما لم تنظره الأخرى ، ويحتمل أن تريد بالنظر وطأة البعير وجودة سيره : اه .
وعلى هذا فلا مانع من أن تكونا في قطار واحد .

(١) يشكل عليه ظاهر لفظ الحديث من قوله : « فلما نزلوا جعلت رجليها بين الإذخر وتقول : رب سلط علي عقرباً أو حية » الحديث ، اللهم إلا إن يقال أن مودتها كانت طول الليلة ودعاءها وجعل رجليها بين الإذخر كان بعد النزول .

(٢) ويستأنس ذلك بما ذكر الحافظ من رواية الإسماعيلي عن أبي نعيم شيخ البخاري بعد قوله « تلدغني » ورسول الله ﷺ ينظر ولا أستطيع أن أقول له شيئاً .

(٣) وتقدم قريباً ما قال الحافظ : كان عائشة أجابت إلى ذلك لما شوقتها إليه من النظر إلخ ، وفي تقرير المكي قوله « ألا تركبين » كان النبي ﷺ يركب نهاراً على بعير حفصة ويردفها خلفه ، ويركب ليلا على بعير عائشة

(باب حب الرجل بعض نسائه أفضل)

ودلالة(١) الرواية عليه فى اعتراف عمر بذلك فى تقرير النبى ﷺ حين ذكر له عمر ذلك فلم يرد عليه .

ويردفها ، فقالت لها حفصة : ألا تركبين الليلة بعيرى وأركب بعيرك ، تنظرين إلى النبى ﷺ وأنظر أنا أيضاً إليه ؟ فقالت إلخ . وقوله « افتقدته » أى وتفارقت عائشة رضى الله تعالى عنها عنهما فنزلت فى مكان على حدة عنهما لكثرة الجيش ، اهـ . كذا أفاد ولم أتحصله بعد لأن قوله « يركب نهاراً على بعير حفصة » خلاف المعروف من عادات سيرهم ، فإن المعروف السفر فى الليل والنزول والاستراحة فى النهار كما يدل عليه روايات ليلة التعريس ، وروايات الجمع بين الظهر والعصر فى البخارى وغيره ، وكذلك ما أفاده فى معنى « افتقدته » لا يناسبه ظاهر لفظ الحديث من قوله « افتقدته عائشة فلما نزلوا جعلت رجليها » الحديث ، فظاهره أن الافتقاد كان قبل النزول لقوله بعده « فلما نزلوا » ولذا قال الحافظ : قوله « افتقدته » أى حالة المسايرة ، لأن قطع المألوف صعب ، وكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى ومع ذلك حكيت كلام الشيخ المكى قدس سره لجلالة شأنه وشأن شيخه نور الله مرقدهما ، وقلة فهمى وقصور نظرى فلعلى لم أتحصل كلامه لمراده .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك جزم الشراح لكن كلام الشيخ أوضح مما قالوا ، فقد قال الحافظ : ذكر البخارى فيه حديث ابن عباس عن ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « حب رسول الله ﷺ إياها » يعنى عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه ﷺ كان يحبها أكثر من سائر نسائه ، اهـ .

(باب ذب الرجل عن ابنته فى الغيرة والإنصاف لها)

معنى الإنصاف [(١)] القيام لاستيفاء نصيب صاحبها ، ولا ريب فى أن عائشة [(٢)] لو أخذتها الغيرة فى أمر ما ، وأدى ذلك إلى افتتان فى دينها وكان فيه فوات حقها فافهم وتفكر .

---

(١) اختلفوا فى شرح ألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قوله « باب ذب الرجل إلخ » أى فى دفع الغيرة عنها وطلب الإنصاف لها ، اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : أى دفعه عن ابنته فى الغيرة وطلب الإنصاف لها ، اه . وقال العينى : أى هذا باب فى بيان ذب الرجل بالذال المعجمة ، أى دفعه عن ابنته الغيرة وفى بيان الإنصاف لها ، والإنصاف من النصف إذا عدل ، اه . وفى التيسير « باب ذب الرجل إلخ » بازداشتن مرداز دختر خود غيرت را اين چنين شرح كرده عينى اين ترجمه راوكويا كلمه فى زائد داشته وحاصل معنى آنكه دور كردن آنچه دختر اورادر غيرت وخشم آرد وى توان كفت كه فى بمعنى لام است ازجهت غيرت ، وقوله : « والإنصاف » أى دربيان عدالت است چنانكه از آخر حديث معلوم شود ، اه .

(٢) هكذا فى الأصل وهو سبق قلم والصواب بدله فاطمة ، وكذا قوله « وأدى ذلك » ، وقوله « وكان فيه فوات إلخ » بزيادة الواو فى الموضعين غير ظاهر ، لأنه لم يبق على هذا للشرط جزاء ، والصواب حذفها من أحد الموضعين ليكون جزاء للشرط ، والأوجه حذفها من الأول ، ويكون قوله « وكان فيه » عطفاً على قوله « أدى ذلك » فتأمل ، ثم قال الحافظ : قال ابن التين : أصح ما تحمل عليه هذه القصة أن النبى ﷺ حرم على على رضى الله تعالى عنه أن يجمع بين ابنته وبين ابنة أبى جهل ، لأنه علل بأن ذلك يؤذيه وأذيته حرام بالاتفاق ، ومعنى قوله « لا أحرم حلالا » أى هى له حلال

. . . .

لو لم تكن عنده فاطمة . فأما الجمع بينهما الذى يستلزم تأذى النبى ﷺ لتأذى فاطمة به فلا ، وزعم غيره أن السياق يشعر بأن ذلك مباح لعلى رضى الله عنه لكنه منعه النبى ﷺ رعاية لخاطر فاطمة رضى الله تعالى عنها وقبل هو ذلك امتثالا لأمر النبى ﷺ ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أنه لا يبعد أن يعد فى خصائص النبى ﷺ أن لا يتزوج على بناته ، ويحتمل أن يكون ذلك خاصاً بفاطمة رضى الله تعالى عنها ، ويؤخذ من ذلك أن فاطمة لو رضيت بذلك لم يمنع على من التزويج بها أو بغيرها ، وفى الحديث تحريم أذى من يتأذى النبى ﷺ بتأذيه ، لأن أذى النبى ﷺ حرام اتفاقاً قليله وكثيره ، وقد جزم بأنه يؤذيه ما يؤذى فاطمة رضى الله تعالى عنها فكل من وقع منه فى حق فاطمة رضى الله تعالى عنها شىء فتأذت به فهو يؤذى النبى ﷺ بشهادة هذا الخبر الصحيح ، ولا شىء أعظم فى إدخال الأذى عليها من قتل ولدها ، ولهذا عرف بالاستقراء معاجلة من تعاطى ذلك بالعقوبة فى الدنيا ولعذاب الآخرة أشد . وفى الحديث أيضاً أن الغيراء إذا خشى عليها أن تفتن فى دينها كان لوليها أن يسعى فى إزالة ذلك كما فى حكم الناشز ، كذا قيل وفيه نظر ، ويمكن أن يزاد فيه شرط أن لا يكون عندها من تتسلى به ويخفف عنها الحملة ، ومن ههنا يؤخذ جواب من استشكل اختصاص فاطمة رضى الله تعالى عنها بذلك مع أن الغيرة على النبى ﷺ أقرب إلى خشية الافتتان فى الدين ومع ذلك فكان ﷺ يستكثر من الزوجات وتوجد منهن الغيرة كما فى هذه الأحاديث ، ومع ذلك ما راعى ذلك ﷺ فى حقهن كما راعاه فى حق فاطمة رضى الله عنها ، ومحصل الجواب أن فاطمة رضى الله عنها كانت إذ ذاك كما تقدم فاقدة من تركن إليه ممن يؤنسها ويزيل وحشتها من أم أو أخت بخلاف أمهات المؤمنين فإن كل واحدة منهن كانت ترجع إلى ما يحصل لها معه

قوله : (يا سودة ماتخفين علينا) ناداها بذلك لتتأذى بذلك فيذكر ذلك له ﷺ فيغار ويعزل الحجاب(١).

ذلك وزيادة عليه وهو زوجهن ﷺ لما كان عنده من الملاطفة وتطييب القلوب وجبر الخواطر ، بحيث أن كل واحدة منهن ترضى منه لحسن خلقه وجميل خلقه بجميع مايصدر منه بحيث لو وجد مايخشى وجوده من الغيرة لزال عن قرب ، اهـ .

(١) وهو نص الرواية المتقدمة فى كتاب الطهارة فى « باب خروج النساء للبراز » بلفظ فناداها عمر : « ألا قد عرفناك ياسودة » حرصاً على أن ينزل الحجاب ، فأنزل الله الحجاب ، ولكن يشكل عليه ما فى تفسير سورة الأحزاب من حديث عائشة قالت : « خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها وكانت امرأة جسيمة لاتخفى فرآها عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال يا سودة » الحديث ، قال الحافظ : وقد تقدم فى كتاب الطهارة ما يخالف ظاهره هذه الرواية ، قال الكرمانى : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب وتقدم فى الوضوء أنه كان قبل الحجاب فالجواب لعله وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثانى ، والحاصل أن عمر رضى الله تعالى عنه وقع فى قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحريم النبوى حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : « احجب نساءك » وأكد ذلك إلى أن نزلت آية الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدين أشخاصهن أصلا ولو كن مستترات ، فبالغ فى ذلك فمنع منه ، وأذن لهن فى الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة ورفعاً للحرج ، وتعقبه القسطلانى إذ قال بعد حديث عائشة فى التفسير : فيه تنبيه على أن المراد بالحجاب التستر حتى لا يبدو من جسدهن شىء ، لا حجب أشخاصهن

. . . .

فی البیوت ، والمراد بالحاجة البراز ، ثم ذکر القسطلانی : قول الکرمانی المذکور وقال : تبعه البرماوی وقال بعد ذکر قوله ومراده أن خروج سودة للبراز وقول عمر لها ما ذکر وقع مرتین على نوع الحجاب ، وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الکرمانی ، قلت : بل المراد بالحجاب الأول غیر الحجاب الثانی . وذکره العینی وأقر فیه نظر ، إذ لیس فی الحدیث ما یدل لذلک بل ولا أعلم أحداً قال بتعدد الحجاب ، نعم یحتمل أن یکون مراده الحجاب الثانی بالنظر لإرادة عمر رضی اللہ تعالى عنه أن یحتجبن فی البیوت فلا یبدین أشخاصهن فوقع الإذن لهن فی الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة کما صرح هو به فی الفتح ، ولیس المراد نزول الحجاب مرتین على نوعین ، اه . قلت : ماقال القسطلانی فی المراد بکلام الحافظ أنه لیس المراد نزول الحجاب مرتین على نوعین ، یأباه ما تقدم قریباً من کلام الحافظ أن المراد بالحجاب الأول غیر الحجاب الثانی ، وجمع الحافظ بذلک بین الروایتین المختلفتین قبل الحجاب وبعد الحجاب ، ولا یبعد عند هذا العبد الضعیف أن یراد بالحجاب فی الحدیث الذی وقع فیه بعد الحجاب آیة الحجاب المعروفة من قوله تعالى « یا أیها الذین آمنوا لاتدخلوا بیوت النبی » الآیة ، وهی المعروفة بآیة الحجاب ، ولذا ترجم علیها البخاری فی کتاب الاستئذان بباب آیة الحجاب ، والمراد بالحجاب فی الحدیث الذی ورد فیه فأنزل اللہ الحجاب قوله تعالى « وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلیة الأولى » ولما کان ظاهر الآیة أن لایخرجن أصلا وکان فیه حرج شدید ، أذن لهن فی الخروج للحاجة کما فی حدیث هشام عن أبیه عن عائشة بلفظ « قد أذن اللہ لکن أن تخرجن لحوائجکن » ویستأنس ذلک مما تقدم قریباً من کلام الحافظ من قوله :

قوله : (لاتباشر المرأة المرأة إلخ) والمباشرة [1] مادون العورة محرمة

والحاصل أن عمر رضى الله عنه وقع فى قلبه إلخ ، وفى آخره : ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدين أشخاصهن أصلا إلخ ، وهذا أوجه عندى للجمع بين الروايتين المتضادتين فى لفظ قبل الحجاب وبعد الحجاب ، وهذا كله مبنى على الجمع بين الروايتين ، ومال الحافظ ابن كثير إلى ترجيح رواية بعد الحجاب ، فقال بعد ذكر الحديث الذى أخرجه البخارى فى الوضوء : هكذا وقع فى هذه الرواية ، والمشهور أن هذا كان بعد نزول الحجاب كما رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث . وحاصله أن المباشرة المنهى عنها المقيدة بنعت الزوج هى مباشرة مادون العورة ، أما مباشرة العورة فتحرم مطلقاً غير مقيدة بالنعت ، قال القارى : قوله «لا تباشر المرأة» قيل : لا نافية بمعنى الناهية ، وقيل ناهية ، والمباشرة بمعنى المخالطة والملامسة ، وأصله من لمس البشرة البشرة . والبشرة ظاهر جلد الإنسان أى لا تمس بشرة امرأة بشرة أخرى (فتنعتها) بالرفع والنصب أى فتصف نعومة بدنها ولينة جسدها (لزوجها كأنه ينظر إليها) فيتعلق قلبه بها ويقع بذلك فتنة والمنهى فى الحقيقة هو الوصف المذكور ، قال الطيبى رحمه الله تعالى المعنى به فى الحديث النظر مع المس فتنظر إلى ظاهرها من الوجه والكفين وتجس باطنها بالمس وتقف على نعومتها وسمنها ، فتنعتها عطف على تباشر فالنفى منصب عليهما فتجوز المباشرة بغير التوصيف ، اه . قال الحافظ : قال القابسى : هذا أصل لمالك فى سد الذرائع ، فإن الحكمة فى هذا النهى خشية أن يعجب الزوج الوصف المذكور فيفضى ذلك إلى تطليق الواصفة أو الافتتان بالموصوفة ، وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد بأبسط من هذا ، ولفظه «لا ينظر الرجل

إذا تقيدت بالنعت الأجنبي ، وأما (١) مباشرة العورة بالعورة من غير حائل فلا تتوقف حرمتها على النعت والوصف فإن(٢) ماحرم النظر إليه حرم مسه .

(باب قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟)

أراد(٣) إثبات ذلك قياساً على ماذكر فى الحديث أن أبا بكر دخل عليهما

إلى عورة الرجل ، الحديث ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن حديث الباب وحديث أبى سعيد واحد ، وليس كذلك فإنهما حديثان مختلفان والنهى فى حديث أبى سعيد مطلق ليس بمقيد بالنعت للزوج ، وهو الذى أشار إليه الشيخ بقوله « وأما مباشرة العورة بالعورة إلخ » فهو منهى عنه بدون النعت للزوج أيضاً ، فالمراد بالمباشرة فى أحدهما غير المراد فى الآخر .

(١) وهذا هو المذكور فى حديث أبى سعيد ، قال الحافظ : وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد : لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة ، ولا يفضى الرجل إلى الرجل فى الثوب الواحد ، ولا تفضى المرأة إلى المرأة فى الثوب الواحد ، اه .

(٢) وهذا ظاهر لأن المس أغلظ من النظر ، فى الدر المختار (وماحل نظره حل لمسه) إذا أمن الشهوة على نفسه وعليها ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل رأس فاطمة ، وقال عليه السلام : « من قبل رجل أمه فكأنما قبل عتبة الجنة » وإن لم يأمن ذلك أو شك فلا يحل له النظر والمس (إلا من أجنبية) فلا يحل مس وجهها وكفها وإن أمن الشهوة لأنه أغلظ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح وبهذا وجه فى تقرير المكى إذ قال قوله ورأسه على فخذى فيه الترجمة لأنه لما جاز أن يرى أحد هذه الحالة بين المرء وزوجته ، جاز أن يقول له : هل أعرستم الليلة ؟

والنبي ﷺ واضع رأسه على فخذها ، فلما لم يمنعه ذلك علم جواز سؤاله عن الإعراس بالطريق الأولى لأنه أدون من وذلك أيسر .

لعدم الفرق بينهما . اه . وليست هذه الترجمة فى نسخة الفتح ، بل فيها « باب طعن الرجل ابنته فى الخاصرة عند العتاب » قال الحافظ : زاد ابن بطال فى شرحه ههنا: وقول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قال ابن المنير : ذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها فى قصة أبى بكر معها وهو مطابق للركن الأول من الترجمة ، قال: ويستفاد الركن الثانى منهما من جهة أن الجامع بينهما أن كلا الأمرين مستثنى فى بعض الحالات، فإمساك الرجل خاصرة ابنته ممنوع فى غير حالة التأديب ، وسؤال الرجل عما جرى له مع أهله ممنوع فى غير حالة المباسطة أو التسلية أو البشارة ، قال الحافظ : وجدت هذه الزيادة فى نسخة الصغانى مقدمة ولفظه « باب قول الرجل إلى آخره » وبعده « وطعن الرجل إلى آخره » ، والذى يظهر لى أن المصنف أخلى بياضاً ليكتب فيه الحديث الذى أشار إليه وهو هل أعرستم ، أو شيئاً مما يدل عليه ، وسيأتى هذا الحديث فى أوائل كتاب العقيقة بلفظ « هل أعرستم الليلة ؟ » فى قصة أم سليم مع زوجها فى موت ابنهما ، انتهى مختصراً . وهذه الترجمة موجودة فى نسخة العينى، وقال وهذا المقدار زاده ابن بطال فى شرحه ولم يذكره غيره إلا باب طعن الرجل ابنته فى الخاصرة عند العتاب ، ثم قال ابن بطال : لم يخرج البخارى فيه حديثاً ، وأخرج فى أول كتاب العقيقة رواية أنس فذكر الحديث المذكور فى كلام الحافظ ، اه . وقال الكرمانى: فإن قلت : الحديث كيف يدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قلت : هذا مفقود فى أكثر النسخ ، وعلى تقدير وجودها فوجهه أن

. . . .

البخاری کثیراً يترجم ولا يذکر حديثاً يناسبه إشعاراً بأنه لم يوجد حديث بشرط يدل عليه ، قال شارح التراجم أما الترجمة الأولى لحقها أن يذکر لها مايطابقها ، وهو حديث أبی طلحة أی الآتی فی العقيقة ، وقد يجاب بأنه لما کانت کل واحدة من الجانبين ممنوعة فی غير الحالة التی ورد فيها کان ذلك جامعاً بينهما . فإن طعن الخاصرة لايجوز إلا مخصوصاً بحالة العتاب ، وکذلك سؤال الرجل عن الجماع لا يجوز إلا فی مثل حال أبی طلحة فی تسليته عن مصيبته وبشارته بغير ذلك ، اه . وقال صاحب التيسير : پوشيده نه ماندکه حديثی که درين باب آورده دلالتی برجزء أول ترجمه ندارد ودر امثال آن عذريکه کرده اند که مؤلف أول ترجمة نوشته ودر مرويات خود حديثی ديکر موافق شرط خود نيافته ترجمه بی حديث مانده است چنانکه کرمانی درين جای کويد اينجا اين عذر درست نيست ازانکه حديث أبی طلحه که مکرر در مواضع کتاب إيراديافته مطابق اين ترجمه است پس اين ترجمه ساختن وتغافل زدن ازين حديثی که تمام مطابقت داشت وجهی ظاهر نيست صاحب شرح تراجم دست و پائی زده وشيخ ابن حجر نيز مقيد شده که توجيه کند ونتوانست کرد ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ، وهو المعروف عندی فی أمثال هذه المواضع أن الإمام البخاری رضی الله عنه کثيراً مايخلی الأبواب عن الروايات تشحيذاً للأذهان إشارة إلى أنه يثبت بحديث مما وارد فی صحيحه فينبغی أن يجهد فی التتبع والتدبر بسهر الليالی .

كتاب[1] الطلاق

قوله: (فى بيت فى نخل فى بيت) لما كان[2] المقصود ذكر نزولها فى بيت واقع فى نخل ولم يكن لفظ فى بيت كافياً، لذلك زاد لفظ فى نخل فتوهم أن يكون بدلا غلطاً عنه أو يكون المعنى أنزلها فى نخل، إلا أن ذكر البيت تشبيه أو مجازاً أعاد لفظ البيت ثانياً لدفع هذه الاحتمالات .

---

(١) بسط الكلام عليه لغة وشرعاً فى الأوجز ، وفيه أنه اسم بمعنى المصدر الذى هو التطليق كالسلام ، وهو فى اللغة : حل الوثاق ، وفى الدر المختار : هو لغة رفع القيد لكن جعلوه فى المرأة طلاقاً ، وفى غيرها إطلاقاً ، فلذا كان أنت مطلقة بالسكون كناية ، وفى البحر : إنه يستعمل فى النكاح بالتطليق ، وفى غيره بالإطلاق ، حتى كان الأول صريحاً والثانى كناية ، قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلى ورد الشرع بتقريره ثم الطلاق قد يكون حراماً أو مكروهاً أو واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(٢) قال الحافظ : قوله « فى بيت فى نخل ، فى بيت » هو بالتنوين فى الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا عن الجونية وإما عطف بيان ، وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال فى الكلام على الرواية التى بعدها: تزوج رسول الله ﷺ أميمة بنت شراحيل ، ولعل التى نزلت فى بيتها بنت أخيها ، وهو مردود ، فإن مخرج الطريقين واحد وإنما جاء الوهم من إعادة لفظ « فى

. . . .

بيت ، اه . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات فى اسمها وجمع بينها بقوله لعل اسمها ولقبها أميمة ، وقال العينى : قوله « فى بيت فى نخل فى بيت » كلها بالتنوين ، وقوله « أميمة » بالرفع بدل من الجونية أو عطف بيان لها ، اه . وقال القسطلانى : قوله « فى بيت أميمة إلخ » بإضافة بيت لأميمة ، وكذا فى الفرع وأصله وغيرهما مما رأيته فى الأصول ، قال الحافظ ابن حجر وتبعه العينى كالكرمانى بالتنوين فى الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا من الجونية وإما عطف بيان ، وزاد فى الفتح فقال : وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، ثم قال القسطلانى فليتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن بعض الجهلة أوردوا على النبى ﷺ بأنه كيف بسط يده الشريفة إلى الأجنبية ، والبعض الآخر أوردوا على الإمام البخارى فى تخريجه هذه القصة فى كتابه ، وهذا كله نشأ من الجهالة ، فقد قال الحافظ : واعترض بعضهم بأنه لم يتزوجها إذ لم يجر ذكر صورة العقد وامتنعت أن تهب له نفسها فكيف يطلقها ؟ والجواب أنه ﷺ كان له أن يزوج من نفسه بغير إذن المرأة وبغير إذن وليها ، فكان بمجرد إرساله إليها وإحضارها ورغبته فيها كافياً فى ذلك . ويكون قوله « هى لى نفسك » تطييباً لخاطرها واستمالة لقلبها ، ويؤيده قوله فى رواية لابن سعد أنه اتفق مع أبيها على مقدار صداقها وأن أباها قال له إنها رغبت فيك وخطبت إليك ، اه . وسبق إلى ذلك الجواب الكرمانى ، فإن قلت : كيف دل الحديث على الترجمة إذ لا طلاق إذ لم يكن ثمة عقد نكاح إذ ما وهبت نفسها ولم يكن أيضاً بالمواجهة إذ قال بعد الخروج الحقها بأهلها ، قلت : له ﷺ أن

. . . .

يتزوج من نفسه بلا إذن المرأة ووليها ، وكان صدور قول « هبي نفسك لي» منه لاستمالة خاطرها ، وأما حكاية المواجهة فقد ثبت في الحديث السابق أنه خاطبها بقوله « الحقي بأهلك » وأمره أبا أسيد بالإلحاق بعد الخروج لا ينافيه بل يعضده ، اه . وبهذا الجواب جزم صاحب التيسير ، إذ أورد أولا بعدم المناسبة بالترجمة بأن النكاح لم ينعقد لأن المرأة ما وهبت نفسها ، ثم أجاب عنه بأنه ﷺ كان له التزوج بدون إذن المرأة ووليها ، وقوله ﷺ « هبي نفسك» كان استمالة لخاطرها ، انتهى ملخصاً معرباً . والأوجه عندي في الجواب أنه ﷺ قد تزوجها قبل ذلك ، وبذلك جزم الشيخ المكي في تقريره إذ قال: قوله « هبي نفسك » أي سلمي ، أما نفس النكاح فقد وجد قبل هذه القصة كما سيصرح به في السطر الرابع ، اه . أي في الرواية المعلقة الآتية عن الحسين ، قال الحافظ : وصله أبو نعيم في المستخرج ، اه . وفيه التصريح بتزوجه ﷺ إياها ، وأيضا يدل عليه تطليقه ﷺ إياها كما في حديث الباب من قوله ﷺ « الحقي بأهلك » وذكر الحافظ من رواية ابن سعد عن الزهري بلفظ : فاستعاذت منه فطلقها « فكانت تلقط البعر وتقول أنا الشقية ، وفي تقرير البنجابي قوله : « فقالت أعوذ » هذا القول منها لعدم علمها بأنه رسول الله ﷺ لما جاء في الروايات ، ثم أخبرت أنه الرسول ﷺ ، اه . قلت : قال الحافظ في الفتح : قيل يحتمل أنها لم تعرفه ﷺ فخاطبته بذلك ، وسياق القصة من مجموع طرقها يأبى هذا الاحتمال ، نعم سيأتي في آخر الأشربة من حديث سهل قال : ذكر النبي ﷺ الحديث ، وفيه « فلما كلمها قالت أعوذ بالله منك ، قال : لقد أعذتك مني ، فقالوا لها : أتدرين من هذا ؟ هذا رسول الله ﷺ

(قوله باب (١) من أجاز طلاق الثلاث)

جاء ليخطبك ، قالت كنت أنا أشقى من ذلك ، إلى آخر ما قال . يؤيد ذلك أن كانت القصة متحدة ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر أجمعوا على أن النبى ﷺ تزوج الجونية ، واختلفوا فى سبب فراقه ، فقال قتادة : لما دخل عليها دعاها فقالت: تعال أنت . فطلقها ، وقيل كان بها وضح كالعامرية ، قال وزعم بعضهم أنها قالت: « أعوذ بالله منك فقال قد عذت بمعاذ . وقد أعاذك الله منى» فطلقها ، قال وهذا باطل إنما قال له هذا امرأة من بنى العنبر وكانت جميلة فخاف نساؤه أن تغلبهن عليه فقلن لها إنه يعجبه أن يقال له نعوذ بالله منك ، ففعلت فطلقها ، كذا قال، وما أدرى لم حكم ببطلان ذلك مع كثرة الروايات الواردة فيه وثبوته فى حديث عائشة رضى الله تعالى عنها فى صحيح البخارى والقول الذى نسبه بقتادة: ذكر أبو سعيد النيسابورى عن شرقى بن قطامى ، وفى رواية لابن سعد عن أبى أسيد قال: تزوج رسول الله ﷺ امرأة من بنى الجون فأمرنى أن آتيه بها فأتيته بها فأنزلتها بالشوط ، ثم أتيت النبى ﷺ فأخبرته، فخرج يمشى ونحن معه . وفى رواية لابن سعد أن النعمان بن الجون الكندى أتى النبى ﷺ مسلماً فقال: ألا أزوجك أجمل أيم فى العرب فتزوجها: وبعث معه أبا أسيد الساعدى ، فقال أبو أسيد : فأنزلتها فى بنى ساعدة ، فدخل عليها نساء الحى فرحين بها وخرجن فذكرن من جمالها ، اه. وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره فى آخر كتاب الأشربة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قد أشبع الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه فى الدر المنضود على سنن أبى داود ، وقد عرفت فى

. . . . ،

مقدمة اللامع أن الشيخ الكنكوهي قدس سره قد ابتلي ببدء نزول الماء في العين في هذا الزمان ، وكان جهد الشيخ والتلامذة كلهم تتميم الدورة كما تقدم في المقدمة من كلام والدي المرحوم: كان همنا تتميم الدورة عند حضرة الشيخ قدس سره أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث إلخ ، ولذا ترى غاية الاختصار في الأبواب الآتية ، ومسألة الباب شهيرة ، وفي حاشية البخاري لشيخ مشايخنا مولانا أحمد علي المحدث السهارنفوري: وضع البخاري هذه الترجمة إشارة إلى أن من السلف من لم يجز وقوع الطلاق الثلاث فيه خلاف فذهبت الظاهرية وغيرهم إلى أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً معاً فقد وقعت عليها واحدة ، واحتجوا على ذلك بما رواه مسلم من حديث أبي الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، الحديث، وقيل: لا يقع شيء ، وذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعدهم، منهم الثوري وأبو حنيفة وأصحاب مالك والشافعي وأصحابه وأحمد وأصحابه وإسحق وأبو ثور وآخرون كثيرون على أن من طلق امرأته ثلاثا وقعن ولكنه يأثم ، وقالوا : من خالف فيه فهو شاذ مخالف لأهل السنة ، اه .

قال الموفق : إن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا فهي ثلاث وإن نوى واحدة لا نعلم خلافاً لأن اللفظ صريح في الثلاث والنية لا تعارض الصريح إلى آخر ما بسطه ، قلت: وأجاب الشيخ قدس سره في الدر المنضود عن حديث ابن عباس المذكور، والأحاديث الأخر الموهمة لجعلها واحدة ، وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز أيضاً ، ثم قول البخاري قال ابن الزبير: لا أرى أن ترث مبتوتة إلخ، كتب الشيخ المكي في تقريره : قوله

(باب من قال لامرأته أنت علی حرام)

ومذهب[1] الحنفية أنه إن نوى بذلك يميناً كان يميناً ، وإن ثلاثاً فثلاث، وإن واحدة بائنة فذلك .

«لا أرى أن ترث» أی وإن مات الزوج فی عدتها ، وقال الشعبی ترثه وإن كان الزوج مات بعد انقضاء عدتها فاعترض عليه ابن شبرمة وقال له أتتزوج هی إذا انقضت عدتها ؟ قال الشعبی نعم ،فقال ابن شبرمة : فلو مات الزوج الثانی فهی ترث منه أيضاً فحينئذ جمع لها الميراثان ، والميراث فرع النكاح ، فعلم أنها منكوحة للاثنين علی قولك فما تقول ؟ فتحير الشعبی ورجع عن قوله المذكور،اه . قلت : وبسط الكلام علی طلاق المريض أيضاً فی الأوجز ، وفيه حكی صاحب التعليق الممجد عن البناية فيه ثنتی عشرة مذهب للعلماء ، منها أنه لا يقع طلاقه حكاه ابن حزم عن عثمان ، ومذاهب الأئمة الأربعة علی ما حكاه هو وصاحب المحلی أربعة أقوال ، الأول: أنها ترثه مالم تتزوج زوجا غيره وإن انقضت عدتها ، وهو قول أحمد . الثانی : أنها ترثه وإن تزوجت بعشرة أزواج وهو مذهب مالك . الثالث : لا ترثه أصلا لا قبل الدخول ولا بعده ، وهو قول الظاهرية والجديد للشافعی . وفی القديم ثلاثة أقوال:مثل أقوال الأئمة الثلاث .الرابع من مذاهب الأئمة:ترثه مادامت فی العدة ، وهو مذهب الحنفية وجماعة ، ذكرت فی الأوجز مع البسط فی فروع المسألة .

(١) بسط الكلام علی ذلك فی الأوجز ، وفيه قال الحافظ : فی المسألة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبی إلی ثمانية عشر قولا وزاد غيره

. . . .

عليها،قال القرطبي : قال بعض علمائنا سبب الاختلاف أنه لم يقع فى القرآن صريحا ولا فى السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه فى حكم هذه المسألة فتجاذبها العلماء ، فمن تمسك بالبراءة الأصلية قال : لا يلزمه شيء ، ومن قال إنه يمين أخذ بظاهر قوله تعالى: « قد فرض الله لـكم تحلة أيمانـكم » بعد قوله تعالى «يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » ومن قال تجب الـكفارة وليست بيمين ، بناه على أن معنى اليمين التحريم فوقعت الـكفارة على المعنى ، ومن قال:تقع به رجعية حمل على أقل وجوهه الظاهرة، ومن قال بائنة فلاستمرار التحريم مالم يجدد العقد ، ومن قال ثلاثاً حمل اللفظ على منتهى وجوهه ، ومن قال ظهار نظر إلى معنى التحريم ، اه مختصراً .وذكر ابن القيم فى الهدى ثلاثه عشر مذهبا أصولا تفرعت إلى عشرين مذهباً،وذكر فى إعلام الموقعين خمسة عشر مذهبا ، وبسط تفصيل المذاهب الخمسة عشر فى الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفت الروايات عن الأئمة فى ذلك ، والمرجح عندهم مافى فروعهم ، قال الموفق : إذا قال لزوجته أنت على حرام وأطلق فهو ظهار، وأما إن نوى غير الظهارفالمنصوص عن أحمد أنه ظهار نوى الطلاق أولم ينو، وفى الروض المربع : هو ظهار وإن نوى به الطلاق ، وعده فى شرح الإقناع للشافعية من ألفاظ الـكناية ، قال البجيرمى : كناية إن قصد به الطلاق وقع وإلا فلا ، ومع عدم النية يلزمه كفارة يمين ، وعده صاحب الهداية من فروع الحنفية فى الـكنايات التى إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا ، ثم قال فى الإيلاء : إن قال أردت التحريم أولم أرد شيئا فهو يمين يصير به موليا ، وقال الباجى : الذى ذهب إليه مالك

. . . .

أنها فى المدخول بها ثلاث نوى واحدة أوثلاثا ، وإن زعم أنه لم ينو طلاقا لم يصدق ، وأما غير المدخول بها فإن مالكا ينويه. انتهى مافى الأوجز ملخصاً .
والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن البخارى مال فى هذه المسألة إلى مذهب الإمام مالك كما تدل عليه الروايات الواردة فى ذلك ، ولا يقال إن المعروف من دأبه أن ميله يظهر من الآثار الواردة فى الباب ، وذكر أولا أثر الحسن وهو يشعر إلى أنه مال إلى مذهب الشافعى ، فإن مسلك الشافعى موافق لأثر الحسن لأن الإمام البخارى ذكر ههنا أقوال العلماء المختلفة منها قول الحسن أيضا ، وهو الذى اختاره مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : غرض البخارى أن الحرام طلقات ثلاثة ألبتة ، ولا اعتبار فيه للنية لأن الحرام فى عرف أهل العلم لا يقال إلا على مطلقة الثلاث ، فلو قال لامرأته : أنت على حرام يقع الثلاث لا محالة ، ولا يصح فيه نية الواحد والاثنين ، كما هو مذهب مالك ، وقوله «لأنه لا يقال» أى فى عرف أهل العلم، اه . وفى تقريره الآخر قوله « قال أهل العلم» تأييد لقول الحسن ، وقوله «سموه حراماً» فثبت أن الطلاق يطلق عليه حرام ، فلو نواه به يكون طلاقا ، قوله وليس هذا إلخ ، دفع ما يقال إن تحريم الطعام لا يجعل الطعام حراماً أصلا ، وإن كان نواه به بل هو يمين قطعا فلذلك تحريم المرأة ينبغى أن لا يجعلها حراماً ومطلقة بل لو نواه ينبغى أن يكون يمينا كما فى الطعام، وحاصل الدفع أن تحريم الطعام ليس فى اختياره ، بل هو فى اختيار الله تعالى ، أما تحريم المرأة فهو فى اختياره لأنه يملك الطلاق ، ولهذا تحريم الأمة يكون يمينا ولا يكون طلاقا لعدم قدرته على الطلاق فيها ، اه .

قوله : (قال أهل العلم) استدلال[١] على وقوع الثلاث بلفظ الحرام إذا نوى به الطلاق ، ويستنبط منه الحكم فى غير الثلاث .

(١) وتقدم قريباً ما قال الشيخ المكى فى شرح هذا الكلام ، وقال الحافظ : قوله « وقال أهل العلم » إلخ ، أى فلابد أن يصرح القائل بالطلاق أو يقصد إليه فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، اهـ . وقال العينى : لما وضع الترجمة بقوله « من قال لامرأته أنت على حرام » ولم يذكر الجواب أشار بقوله « قال أهل العلم إلخ » إلى أن تحريم الحلال ليس على إطلاقه فإن من طلق امرأته ثلاثا تحرم عليه ، ومعنى قوله فقد حرمت عليه ، قوله « فسموه » أى فسموه العلماء حراماً بالطلاق ، أى بقول الرجل طلقت امرأتى ثلاثا ، اهـ وقال القسطلانى : قوله « قال الحسن نيته » أى فإن نوى طلاقا وإن تعدد أو ظهاراً وقع المنوى لأن كلا منهما يقتضى التحريم فجاز أن يكنى عنه بالحرام ، أو نواهما معا أو مرتبا تخير وثبت ما اختاره منهما ، ولا يثبتان جميعاً لأن الطلاق يزيل النكاح ، والظاهر يستدعى بقاؤه ، هذا مذهب الشافعية . وقوله « قال أهل العلم إلخ » أى سموه حراما بالتصريح بالطلاق والفراق بأن يتلفظ بأحدهما أو يقصده ، فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، وقال صاحب المصابيح من المالكية : يعنى فإذا كانت الثلاث تحريما كان التحريم ثلاثا ، وهذا غير ظاهر لجواز أن يكون بينهما عموم وخصوص كالحيوان والإنسان ، وحاول ابن المنير الجواب عن البخارى بأن الشرع عبر عن الغاية القصوى بالتحريم وأما (*) تـ[illegible]ـية الشىء بما هو أوضح منه فدل ذلك على أن الذين كانوا لا يعلمون أن الثلاث محرمة ولا أنها الغاية يعلمون أن التحريم هو الغاية ، ولهذا بين لهم أن الثلاث تحرم فالمستدل به فى

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الحقيقة إنما هو الإطلاق مع السياق ، وما من شأن العرب أن تعبر بالعام عن الخاص ، ولو قال القائل لإنسان بين يديه يعرف بشأنه وينبه على قدره هذا حيوان ، لكان متهكماً مستخفاً ، فإذا عبر الشرع عن الثلاث بأنها محرمة فلا يحمل على التعبير عن الخاص بالعام لئلا يكون ركيكا ، والشرع منزه عن ذلك فإذن هما سواء لا عموم بينهما ، ويدل هذا على أن التحريم كان أشهر عندهم بالغلظ والشدة من الثلاث ، ولهذا فسره لهم به ، قال : وهذا من لطيف الكلام ، وأما كون التحريم قد يقصر عن الثلاث فذلك تحريم مقيد ، وأما المطلق منه فللثلاث ، وفرق بين مايفهم لدى الإطلاق وبين مالا يفهم إلا بقيد . اهـ . وتعقبه البدر فقال : قوله وما من شأن العرب أن تعبر بالعام عن الخاص مشكل ، اللهم إلا أن يريد فى بعض المقامات الخاصة فيمكن ، وسياق كلامه يفهم ذلك عند التأمل ، اهـ . وقول ابن بطال إن البخارى يرى أن التحريم ينزل منزلة الطلاق الثلاث للإجماع على أن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، فلما كانت الثلاثة تحرمها كان التحريم ثلاثا ، ومن ثم أورد حديث رفاعة محتجا به لذلك تعقبه فى الفتح فقال الذى يظهر من مذهب البخارى أن الحرام ينصرف إلى نية القائل ، ولذا صدر الباب بقول الحسن وهذه عادته فى موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابى أو تابعى فهو اختياره ، وحاشا البخارى أن يستدل بكون الثلاث تحرم أن كل تحريم له حكم الثلاث مع ظهور منع الحصر لأن الطلقة الواحدة تحرم غير المدخول بها مطلقاً والبائن تحرم المدخول بها إلا بعقد جديد وكذا الرجعية إذا انقضت عدتها فلم ينحصر التحريم فى الثلاث ، وأيضا فالتحريم أعم من

قوله : (لأنه لا يقال للطعام الحل حرام) فلم يحتمل إلا[1] اليمين بخلاف المرأة فإنها تصير حراما بتحريمه إياها عليه فاحتمل طلاقا ويميناً والمصير فى مثله النية .

التطليق ثلاثا ، فكيف يستدل بالأعم على الأخص ، انتهى ما فى القسطلانى ملخصاً من الفتح . قلت : وكان رأيى أولا فى ذلك ما ذهب إليه الحافظ من أن ميل البخارى إلى قول الحسن كما هو الظاهر من صنيعه لكن النظر الدقيق يشعر إلى أنه مال إلى قول مالك للروايات المرفوعة الواردة فى الباب ، ولم يقتصر البخارى على قول الحسن فقط بل ذكر فى الترجمة أقوالا أخر أيضاً .

(١) قال الحافظ : قال المهلب من نعم الله تعالى على هذه الأمة فيما خفف عنهم أن من قبلهم كانوا إذا حرموا على أنفسهم شيئاً حرم كما وقع ليعقوب عليه السلام فخفف الله ذلك عن هذه الأمة ونهاهم أن يحرموا على أنفسهم شيئاً مما أحل لهم فقال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» ، وأظن البخارى أشار إلى قول أصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة وبين الطعام والشراب ، وبين أن الشيئين وإن استويا من جهة قد يفترقان من جهة أخرى ، فالزوجة إذا حرمها الرجل على نفسه وأراد بذلك تطليقها حرمت ، والطعام والشراب إذا حرمه على نفسه لم يحرم ، وقد اختلف العلماء فيمن حرم على نفسه شيئاً ، فقال الشافعى : إن حرم زوجته أو أمته ولم يقصد الطلاق ولا الظهار ولا العتق فعليه كفارة يمين ، وإن حرم طعاماً أو شراباً فلغو ، وقال أحمد : عليه فى الجميع كفارة يمين ، انتهى مختصراً . وفى الإكليل شرح مدارك التنزيل عن كتاب « رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة » : اختلفوا فى الرجل إذا حرم طعامه أو شرابه أو أمته ، فقال

قوله: (إذا حرم امرأته ليس بشيء) إذا لم ينو[١] الطلاق واستدل عليه بتحريم النبي ﷺ العسل والمارية فلم يحرما عليه، فأما إذا نوى الطلاق يحرم عليه المرأة لنصوص أخر دالة على وقوع الطلاق بألفاظ دائرة بين الطلاق وغيره.

(باب لا طلاق قبل النكاح)

وأنت تعلم[٢] أنا لم نقل

أبو حنيفة وأحمد: هو حالف وعليه كفارة يمين بالحنث. وقال الشافعي: إن حرم الطعام أو الشراب أو الملبوس فليس بشيء ولا كفارة عليه، وإن حرم الأمة فقولان: أحدهما لا شيء عليه، والثانية لا يحرم ولكن عليه كفارة يمين، وهو الراجح، وقال مالك: لا يحرم عليه شيء من ذلك على الإطلاق ولا كفارة، انتهى مختصراً.

(١) قال الحافظ: قوله ليس بشيء يحتمل أن يريد بالنفي التطليق، ويحتمل أن يريد به ما هو أعم من ذلك، والأول أقرب، ويؤيده ما تقدم في التفسير، موضعها في الحرام يكفر، وأخرجه الإسماعيلي من طريق آخر بلفظ إذا حرم الرجل امرأته فإنما هي يمين يكفرها فعرف أن المراد بقوله ليس بشيء أي ليس بطلاق، انتهى مختصراً.

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز، وفيه: أن العلماء كافة أجمعوا على أن تنجيز الطلاق على الأجنبية لا يصح مثل أن يقول أحد زوج فلان طالق أو هذه المرأة طالق. وإن تزوجها بعد لا يقع أيضاً عليها الطلاق ولا خلاف بينهم في ذلك أصلا، أما تعليق الطلاق فالخلاف فيه شهير معروف

بوقوعه (١) قبل النكاح حتى يجرى علينا شيء

فى الفقه والأصول ، ومذهب الحنفية فى ذلك أن الرجل إذا علق الطلاق أو العتق على الملك أو سبب الملك فيصح التعليق وينفذ فى الطلاق والعتق معاً مثل أن يقول الرجل إذا زوجت فلانة فهى طالق ، أو كل امرأة أتزوجها فهى طالق ، أو إن ملكت هذا العبد فهو حر ، أو كل عبد ملكته فهو حر ، فينفذ الطلاق والعتق فى الصور كلها ، قول واحد لاخلاف بين الحنفية فى ذلك ، ولا يصح الطلاق ولا العتق عند الشافعية لا تنجيزاً ولا تعليقاً ولا تخصيصاً ، والإمام أحمد فى ذلك ثلاث روايات : الأولى مثل الحنفية ، والثانية مثل الشافعية والثالثة التفريق بين الطلاق والعتق ، فى الطلاق مثل الشافعية ، وفى العتق مثل الحنفية ، واختلفت الحنابلة فى الترجيح فمنهم من رجح الرواية الثانية كالموفق ، ومنهم من اختار الثالثة كالخرقى ، والإمام مالك فى ذلك ثلاث روايات : الأولى المرجوحة عدم الوقوع مطلقاً وهى رواية ابن وهب والمخزومى عنه . والثانية التوقف فى ذلك . والثالثة الراجحة فى المذهب وهو المشهور المعروف من مذهبه ، والمختار عند المالكية أنه إن عين امرأة أو عبداً مثل أن يقول إن تزوجت هذه المرأة أو ملكت هذا العبد أو نسبهما إلى قبيلة أو مكان أو زمان لزمه الطلاق والعتق ، وإن أطلق وعمم مثل أن يقول كل امرأة أتزوجها أو كل عبد ملكته فلا ينفذ الطلاق ولا العتق ، إلى آخر ما بسطه فى الأوجز .

(١) قال العينى : قال الكرمانى مذهب الحنفية صحة الطلاق قبل النكاح فأراد البخارى الرد عليهم ، قال العينى : لم تقل الحنفية إن الطلاق يقع قبل وجود النكاح ، وليس هذا بمذهب لأحد ، فالعجب من الكرمانى ومن وافقه فى كلامه هذا كيف يصدر منهم مثل هذا الكلام ثم يردون به عليهم

من احتجاجاته[١] التى ساقها .

من غير وجه ، وإنما تشبثهم فى هذا بمسألة التعليق يقع فيه الطلاق عندنا خلافا للشافعية ، ويحتجون فى ذلك بقول ابن عباس على ما يجىء الآن وبما رواه أحمد وابن ماجة من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم« لا نذر لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا طلاق لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا بيع فى ما لا يملك » والحنفية يقولون هذا تعليق بالشرط وهو يمين فلا توقف صحته على وجود ملك المحل كاليمين بالله ، وعند وجود الشرط يقع الطلاق وهو طلاق بعد وجود النكاح ، فكيف يقال إنه طلاق قبل النكاح ، والطلاق قبل النكاح فيما إذا قال لأجنبية أنت طالق فهذا كلام لغو ، وفى مثل هذا يقال لا طلاق قبل النكاح ، والحديث المذكور لم يصح ، قاله أحمد ، وقال أبو الفرج : روى بطريق مخية(*) بمرة ، وقال ابن العربى أخبارهم ليس لها أصل فى الصحة فلا تشتغل بها ولئن صح فهو محمول على التنجيز ، انتهى مختصراً .

(١) وفى حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى : قوله ويروى فى ذلك إلخ ، صيغة التمريض تومىء إلى أنه ليس عنده خبر مرفوع صحيح فيه كذا فى العينى ، لكن عبارة الترجمة تشعر بأن المختار عنده ذلك (خير جارى) قال الكرمانى : مقصوده من تعداد هؤلاء الجماعة الثلاثة والعشرين من الفقهاء الأفاضل الإشعار بأنه يكاد أن يكون إجماعا على أنه لا تطلق قبل النكاح واعلم أنهم كلهم تابعيون إلا أولهم ـ يعنى علياً رضى الله عنه ـ فإنه صحابى ، وإلا ابن هرم فإنه من تبع التابعين ، قال فى الفتح : وقد تجوز البخارى فى نسبة جميع من ذكر عنهم إلى القول لعدم الوقوع مطلقاً مع أن بعضهم

(*) كذا فى الأصل

. . . .

يفصل وبعضهم يختلف عليه ، ولعل ذلك هو النكتة بتصديره النقل عنهم بصيغة التمريض ، والمسألة من الخلافيات الشهيرة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة فيها أنها محمولة على نفي التنجيز لأنه هو الطلاق ، أما المعلق به فليس به بل غرضه أن يصير طلاقا ، وذلك عند الشرط والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهري . انتهى ما في الحاشية مختصراً . قلت : وما قال الكرماني من قوله ثلاث وعشرين من الفقهاء وتبعه القسطلاني وغيره يخالف تعداد المذكورين في النسخ فإنهم أربعة وعشرون في نسخة الكرماني والقسطلاني وغيرهما من النسخ ، وقد تقدم ما قال الحافظ : قد تجوز البخاري في نسبة الجميع إلى القول بعدم الوقوع مطلقاً . قلت : هو كذلك كما في الآثار المذكورة المفصلة في الفتح فقد قال الحافظ في الفتح : أخرج ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم وقوعه في المعينة ، ففي ابن أبي شيبة عن حنظلة قال : سئل القاسم وسالم عن رجل قال : يوم أتزوج فلانة فهي طالق ، قالا : هي كما قال ، قال الحافظ : وأما الشعبي فروى وكيع عنه قال : إن قال كل امرأة أتزوج فهي طالق فليس بشيء ، وإذا وقت لزمه ، قال الحافظ : وممن رأى وقوعه في المعينة دون التعميم غير من تقدم إبراهيم النخعي : أخرجه ابن أبي شيبة عن منصور عنه ، قال إذا وقت وقع ، وبإسناده إذا قال كل فليس بشيء ، ومن طريق حماد بن أبي سليمان مثل قول إبراهيم . وأخرجه من طريق الأسود عن ابن مسعود ، وإلى ذلك أشار ابن عباس فإنه أقدم من أفتى بالوقوع وتبعه من أخذ بمذهبه كالنخعي ثم حماد إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على الآثار في ذلك ، قلت : وقد أخرج مالك في الموطأ أنه بلغه أن عمر

قوله : (إذا بدأ بالطلاق فله شرطه) أشار[1] بذلك إلى أن لفظ الطلاق لا يكون سبباً لوقوعه ما لم يجامعه النية فإن من قال أنت طالق ، وكان من نيته تقييده بشرط حتى عقبه بالشرط فقال : إن دخلت الدار لم يقع طلاقه هذا ما لم تدخل الدار فلو كان الطلاق واقعاً بمجرد اللفظ لما أفاد تقييده هذا بالشرط لتقدم الطـــلاق ووقوعه ، وإن كانت نيته أن يقيده

ابن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أثم أن ذلك لازم له إذا نكحها . وفى الأوجز عن الزيلعى أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن سالم والقاسم وعمر ابن عبد العزيز والشعبى والنخعى والزهرى والأسود وأبى بكر بن عبد الرحمن وأبى بكر بن عمرو بن حزم قالوا: هو كما قال ، وفى لفظ يجوز ذلك عليه، اه. فعلم من ذلك أن الأحناف ليسوا بمتفردين فى ذلك بل لهم أسلاف فى ذلك من الصحابة وغيرهم ، وفيه أيضا عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال فى رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهى طالق، قال هو كما قال، اه. وهو نص فى التعميم وهو مؤيد أيضاً بقوله عز اسمه « ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به » الآية ، ذم الله تبارك وتعالى عدم إنفاقهم بعد إتيان المال عندهم وأعقب عليهم النفاق فى ذلك وهو وعيد شديد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الأثر بالترجمة ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكأن الشيخ أشار بذلك إلى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر من الأصول المذكورة المتقدمة فى المقدمة وهو إرادة العام بالترجمة

وكذلك قوله[1] طلق رجل امرأته إن خرجت .

قوله : (يسئل عما قد عقد قلبه) فإنه[2] أطلق النفى ظاهراً ، والمصير إليه فى تعيين المدة فإن قصد الانتهاء مدة معلومة كان هو المراد ، وفيه دلالة

الخاصة ، وهو نص كلام الشيخ المكى فى تقريره إذ قال : غرض البخارى أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلا لا قضاء ولا ديانة لعدم النية لهم ، وكذلك لا يقع عندنا أيضاً ، إلا أن القاضى يقضى بالوقوع لمكان التهمة ، لا أنه يقع ، اه . قال القسطلانى (وقال عطاء) ابن أبى رباح مما سبق فى الشروط فى الطلاق (إذا) أراد أن يطلق (وبدأ) بالطلاق قبل الشروط بأن قال: أنت طالق إن دخلت الدار ، فله شرطه كما فى العكس ، بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق فلا يلزم تقديم الشرط على الطلاق ، بل يصح سابقاً ولاحقاً ، وإن قال ابتداء من غير ذكر شرط مقتصراً عليه فأنت طالق وقال : أردت الشرط فسبق لسانى إلى الجزاء لم يقبل منه ظاهراً ، لأنه متهم وقد خاطبها بصريح الطلاق والفاء تزاد فى غير الشرط ، وإن قال : إن دخلت الدار أنت طالق بحذف الفاء فهو تعليق ، اه .

(١) أشار بذلك إلى قول نافع ففيه أيضاً بدأ الطلاق وأخر الشرط .

(٢) هكذا فى تقرير المكى قوله يسئل عما قال، أى يسئل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين، اه . قال الخرقى : إذا قال. إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتا ولم يطلقها حتى مات أو ماتت وقع الطلاق بها فى آخر أوقات الإمكان ، قال الموفق : وجملة ذلك أن حرف إن موضوع الشرط لا يقتضى زمناً ولا يدل عليه إلا من حيث الفعل المعلق به من ضرورته الزمان وماحصل

على اعتبار النية ، وكذلك قوله الطلاق عن (١) وطر ، أورده ههنا لدلالته على اشتراط النية فإن الطلاق لما كانت الحاجة مداره كان مداره على النية أيضاً ، إذ لو وقع من غير نية لزم وقوعه من غير حاجة، وقد صرح (٢) على بخلافه

ضرورة لا يتقيد بزمن معين ولا يقتضى تعجيلا، فما علق عليه كان على التراخى سواء فى ذلك الإثبات والنفى ، فعلى هذا إذا قال : إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها كان ذلك على التراخى ولم يحنث بتأخيره ، لأن كل وقت يمكن أن يفعل ما حلف عليه، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافا ، وأما إن عين وقتاً بلفظه أو بنيته تعين وتعلقت يمينه به ، قال أحمد : إذا قال إن لم أضرب فلانا فأنت طالق ثلاثا ، فهو على ما أراد من ذلك ، وذلك لأن الزمان المحلوف على ترك الفعل فيه تعين بنيته وإرادته، فصار كالمصرح به فى لفظه، فإن مبنى الإيمان على النية. انتهى مختصراً.

(١) قال الحافظ : أى أنه لا ينبغى للرجل أن يطلق امرأته إلا عند الحاجة كالنشوز بخلاف العتق، فإنه مطلوب دائماً ، والوطر بفتحتين: الحاجة قال أهل اللغة : ولا يبنى منها فعل ، اه .

(٢) حيث قال كما سيأتى : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » قال الحافظ وصله البغوى فى الجعديات، والمراد بالمعتوه وهو - بفتح الميم وسكون المهملة وضم المثناة وسكون الواو بعدها هاء - الناقص العقل ، فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران ، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر منه ، وفيه خلاف قديم، انتهى مختصراً. ولعل الشيخ قدس سره حمل قول ابن عباس الطلاق عن وطر أنه لا يقع الطلاق بدون النية ، ولذا قال إن علياً رضى الله تعالى عنه

ثم إن كل [1] ما أورده فى تلك الترجمة من أثر أوحديث فإنما يعنى به إثبات اشتراط النية فليتنبه له .

صرح بخلافه . والظاهر أن مراد ابن عباس بقوله المذكور أنه لا ينبغى للرجل أن يطلق امرأته بدون الحاجة إليه .

(١) فإن الإمام البخارى رضى الله تبارك وتعالى عنه جمع فى الترجمة أنواع الطلاق المختلفة وأدارها على النية، كما لا يخفى من الآثار المذكورة الدالة على ذلك، وإلى ذلك أشار الشيخ المكى فى تقريره إذ قال: قوله « فى الإغلاق » اعلم أن الإغلاق مشترك قد يجىء بمعنى الإكراه ، وقد يجىء بمعنى ذهاب العقل سواء كان من السكر أو من كثرة ضرب أحد له أو من الآفة السماوية .فقلنا : الإغلاق بمعنى ذهاب العقل(*) لا يقع فيه الطلاق عندنا أيضاً إلا إذا كان السكر من الحرام ، لأنه يقع الطلاق حينئذ زجراً له ، وقوله « المكره » قلنا : لو كان المكره بحيث أذهب عقله ، وذلك بأن يشدد ضربه فيذهب عقله ففيه لا يقع الطلاق عندنا ، وقوله « لقول النبى ﷺ »غرض البخارى أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلا، لا قضاء ولا ديانة ، لعدم النية لهم ، وكذلك لا يتحقق الشرك مع الغلط والنسيان لعدم النية ، قوله « من إقرار الموسوس »أى من إقرار المجنون بالطلاق ، قوله « وقال على رضى الله عنه إلخ» غرضه أن الشرك من السكران لا يعتبر ، لأن قول حمزة رضى الله تعالى عنه للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم: هل أنتم إلا عبيد لأبى ،كلمة الشرك ، لكنه لما كان سكراناً لم يعتبرها النبى ﷺ منه، قوله « وقال نافع » هذا بمنزلة الدليل لقول عقبة ، لأن نافعاً أخر الشرط

(*) أى بيهوشى .

. . . .

وهو قوله «إن خرجت» ، قوله «يسئل عما قال» أى يسئل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين؟ ، اه. ونجمل الكلام على تلك الآثار اختصاراً وبياناً للاختلاف فيها تكميلا للفائدة ، فقال الإمام البخارى «باب الطلاق فى الإغلاق» إلخ ، قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها أن الحكم إنما يتوجه على العاقل المختار العامد الذاكر، وشمل ذلك الاستدلال بالحديث ، لأن غير العاقل المختار لا نية له فيما يقول أو يفعل ، وكذلك الغالط والناسى، والذى يكره على الشىء ، اه. وقوله «الإغلاق» اختلفوا فى تفسيره على أقوال ، قال الحافظ : الإغلاق بكسر الهمزة وسكون المعجمة الإكراه على المشهور ، وقيل : هو العمل فى الغضب ، وبالأول جزم أبو عبيد وجماعة ، وإلى الثانى أشار أبو داود ، فإنه أخرج حديث عائشة «لا طلاق ولا عتاق فى غلاق» قال أبو داود : الغلاق أظنه الغضب، وترجم على الحديث «الطلاق على غيظ» ووقع عنده بغير ألف ، وحكى البيهقى أنه روى على الوجهين ، ووقع عند ابن ماجة فى هذا الحديث الإغلاق بالألف وترجم عليه طلاق المكره ، فإن كانت الرواية بغير ألف هى الراجحة فهو غير الإغلاق، قال المطرزى قولهم «إياك والغلق» أى الضجر والغضب ، وروى الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب، وغلطه فى ذلك وقال : طلاق الناس غالباً إنما هو فى حالة الغضب، وقيل: معناه النهى عن إيقاع الطلاق البدعى مطلقاً ، والمراد النهى عن فعله لا النفى عن حكمه كأنه يقول : بل يطلق للسنة ، انتهى مختصراً . وفى البذل عن المجمع : أو معناه لا تغلق التطليقات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيه شىء ، لكن يطلق طلاق

. . . .
.

السنة، وعن الشوكانى قيل الجنون واستبعده المطرزى انتهى مختصراً، أما غلق التطليقات بأن يطلق ثلاثاً بلفظ واحد فقد تقدم الكلام عليه قريباً فى « باب من أجاز طلاق الثلاث » أما طلاق المكره والمجنون فسيأتى قريباً ، وأما الطلاق فى الغضب فقد تقدم قريباً أن الإمام أبا داود مال إلى عدم وقوع الطلاق فى الغضب ، وقال الحافظ : رد الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلطه فى ذلك وقال : إن طلاق الناس غالباً إنما هو فى حال الغضب ، وقال ابن المرابط : الإغلاق حرج النفس، وليس كل من وقع له فارق عقله ،ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضبان لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه كنت غضباناً ، اهـ . وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق فى الغضب لا يقع ، وهو مروى عن بعض متأخرى الحنابلة ولم يوجد عن أحد من متقدميهم إلا ما أشار إليه أبو داود ، انتهى مافى الفتح . وقال القسطلانى فى جملة الأقوال فى الإغلاق قيل العمل فى الغضب ، وتمسك بهذا التفسير بعض متأخرى الحنابلة القائلين بأن الطلاق فى الغضب لا يقع ، اهـ . وقال العينى : أما حكم الطلاق فى الغضب فإنه يقع، وفى رواية عن الحنابلة أنه لا يقع ، قيل : وأراد البخارى بذلك الرد على مذهب من يرى أن الطلاق فى الغضب لا يقع . اهـ قلت : مذهب الحنابلة كما فى فروعهم أن الطلاق فى حالة الغضب يقع بالكنايات أيضاً بدون النية ، فكيف بالصريح، ففى نيل المآرب:لا تشترط النية للطلاق فى حال الخصومة أو الغضب وإذا سألته طلاقها فيقع الطلاق فى هذه الأحوال فى الكناية بدون نيته، اهـ. وفسر صاحب الروض المربع الإغلاق بالإكراه ، وقال : يقع الطلاق

. . . .

من الغضبان مالم يغم عليه كغيره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن من عزا إلى الحنابلة فنى الطلاق فى حال الغضب توهم بمسألة أخرى ، وهى ماقال الخرقى: إذا قال لها فى الغضب أنت حرة ؟ أو لطمها فقال هذا طلاقك فقد وقع الطلاق ، قال الموفق : إن هذا اللفظ كناية فى الطلاق إذا نواه به وقع، ولا يقع من غير نية ولا دلالة حال ، ولا نعلم خلافاً فى أنت حرة أنه كناية ، فأما إذا لطمها وقال : هذا طلاقك ، فإن كثيراً من الفقهاء قالوا : ليس هذا كناية ولا يقع به طلاق وإن نوى،لأن هذا لا يؤدى معنى الطلاق ولا هو سبب له ولا حكم فلم يصح التعبير به عنه ، وقال ابن حامد : يقع به الطلاق من غير نية لأن تقديره أوقعت عليك طلاقا هذا الضرب من أجله فعلى قوله يكون هذا صريحاً إلى آخر ما بسطه ، ثم رأيت ابن عابدين قال للحافظ ابن القيم الحنبلى رسالة فى طلاق الغضبان قال فيها إنه على ثلاثة أقسام أحدها أن يحصل له مبادىء الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم مايقول ويقصده وهذا لا إشكال فيه . الثانى : أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول وهذا لاريب أنه لا ينفذ شىء من أقواله . الثالث : من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصر كالمجنون وهذا محل النظر، والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله ، انتهى ملخصاً من شرح الغاية الحنبلية . لكن أشار فى الغاية إلى مخالفته فى الثالث حيث قال : ويقع طلاق من غضب خلافا لابن القيم ، انتهى ما فى الشامى .

وأما قول البخارى رحمه الله «والسكره» فقد قال الحافظ قوله : «والسكره» فى عطفه على الإغلاق نظر ، إلا إن كان يذهب إلى أن الإغلاق الغضب ، ويحتمل أن يكون قبل الكاف ميم لأنه عطف على السكران فيكون التقدير

. . . .

باب حكم الطلاق فى الإغلاق ، وحكم المكره والسكران والمجنون إلخ ، وقد اختلف السلف فى طلاق المكره فعن النخعى أنه يقع، قال: لأنه شىء افتدى به نفسه ، وبه قال أهل الرأى، وقال الشعبى : إن أكرهه اللصوص وقع وإن أكرهه السلطان فلا، ووجه بأن اللصوص من شأنهم أن يقتلوا من يخالفهم غالباً بخلاف السلطان ، وذهب الجمهور إلى عدم اعتبار ما يقع فيه ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز، وفيه عن المغنى لاتختلف الرواية عن أحمد رحمه الله تعالى أن طلاق المكره لا يقع، وروى ذلك عن عمر وعلى وجماعة نقلت فى الأوجز منهم مالك والشافعى وإسحق ، وأجازه ابن عمر رضى الله عنهما والشعبى والنخعى والزهرى والثورى وأبو حنيفة وصاحباه وجماعة ، لأنه طلاق من مكلف فى محل يملكه، فينفذ كطلاق غير المكره ، ولنا قول النبى ﷺ «إن الله تعالى وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » قلت : وقد اختلف فى ذلك عن عمر رضى الله عنه فقد روى البيهقى عنه ما يدل على أنه أبان المرأة فى طلاق الإكراه ، قلت : وأما الاستدلال بحديث التجاوز على رفع الحكم مشكل فإن المرفوع الإثم فقط ، ألا ترى أنهم أجمعوا على وجوب الدية فى قتل الخطأ ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد جمع ابن الهمام جميع ما يثبت مع الإكراه فى بيان طلاق المكره وهى أحد عشر أشياء كما سيأتى فى أول كتاب الإكراه .

ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف من الكاتب فى حاشية النسخة الهندية للبخارى فى نقل المذاهب فى طلاق المكره إذ نقل فيه : قال الحنفية لا يصح طلاق المكره ، وقالت الأئمة الثلاثة يصح وعليه الجمهور ، اهـ .

. . . .

فانعكست المذاهب ، فإن مذهب الحنفية أنه يصح طلاق المكره ، بخلاف الأئمة الثلاث فتنبه له .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى: ولا السكران ، قال الراغب : السكر حالة تعرض بين المرء وعقله وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يعترى من الغضب والعشق ، اهـ . قال الحافظ : وقد يأتى السكران فى كلامه وفعله بما لا يأتى به وهو صاح لقوله تعالى: «حتى تعلموا ما تقولون » فإن فيها دلالة على أن من علم مايقول لا يكون سكراناً ، وذهب إلى عدم وقوع طلاق سكران عطاء وربيعة والمزنى واختاره الطحاوى ، وقال بوقوعه طائفة من التابعين سعيد بن المسيب وجماعة ، وبه قال الثورى ومالك وأبو حنيفة ، وعن الشافعى قولان ،المصحح منهما وقوعه والخلاف عند الحنابلة لكن الترجيح بالعكس ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المذاهب فى الأوجز وفيه عن الإمام أحمد فيه ثلاث روايات : الأولى يقع الطلاق ، والثانية لا ، والثالثة التوقف عن الجواب ، والرواية الأولى اختارها أبو بكر الخلال والقاضى وهو مذهب مالك والشافعى فى أحد قوليه وأبى حنيفة وصاحبيه . والرواية الثانية عن أحمد اختارها أبو بكر عبد العزيز ، وهو قول عثمان رضى الله عنه ومذهب عمر بن عبدالعزيز والليث وإسحق واختاره الطحاوى. انتهى مختصراً . قال ابن القيم فى الهدى : وهى التى استقر عليه مذهبه يعنى أحمد،وصرح برجوعه إليها واختاره من الحنفية الطحاوى والكرخى ، وقال القسطلانى فى مسألة السكران خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم ، فقال بوقوعه ابن المسيب والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، بل قال : ومن الصحابة عثمان وابن عباس ،

. . . .

وبه قال الشافعي ومالك وأحمد في رواية مشهورة عنه والحنفية ، فيصح منه تغليظاً عليه ، والمراد بالسكران الذي يصح طلاقه : من زال عقله بما أثم به من شرب مسكر ، وقال ابن الهمام : وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له، وإلا صحت ردته ولا تصح ، قلنا : لما خاطبه الشرع في حال سكره بالأمر والنهي بحكم شرعي عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديداً عليه في الأحكام الفرعية ، وعقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محظور ، وهو مختار فيه إلى آخر ما بسط فيه .

وأما المجنون فقد قال الموفق: أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أو ما في معناه لا يقع طلاقه ، كذلك قال عثمان وعلى وجماعة من التابعين وغيرهم سماهم الموفق ، منهم مالك والشافعي وأصحاب الرأي ، وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق في حال نومه لا طلاق له ، وقد ثبت أن النبي ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق » إلى آخر ما بسط ، وفي الهداية : لا يقع طلاق الصبي والمجنون لقوله عليه الصلاة والسلام « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمجنون » إلخ ، وهكذا قال غير واحد من نقلة المذاهب ، فما في العيني من قوله: الإجماع واقع على أن طلاق المجنون والمعتوه واقع، اه . فيه سقوط من الناسخ ، والصواب غير واقع ، سقط لفظ «غير» من الكاتب فتنبه له ، يدل على ذلك كلام العيني في عدة مواضع من هذا الباب المشعر بعدم وقوعه.

ثم قال البخاري: والغلط والنسيان إلخ، قال الحافظ: قوله: الغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره ، أي إذا وقع من المكلف ما يقتضي الشرك

. . . .

غلطاً أو نسيانا، هل يحكم عليه به ؟ وإذا كان لايحكم عليه به، فليكن الطلاق كذلك ، وقوله « وغيره » أى وغير الشرك مما هو دونه ، ثم بسط الحافظ الكلام على مافى بعض النسخ من لفظ الشك بدل الشرك ، وقال : إن ثبت فهو عطف على النسيان لا على الطلاق ، ثم قال: واختلف السلف فى طلاق الناسى فكان الحسن يراه كالعمد إلا إن اشترط فقال إلا إن أنسى، وعن عطاء أنه كان لا يراه شيئاً وهو قول الجمهور ، وكذلك اختلف فى طلاق المخطىء إلخ ، وسيأتى الكلام على طلاق المخطىء ، قال العينى : أما حكم طلاق الغالط والناسى فإنه واقع ، وهو قول عطاء والشافعى فى قول وإسحق ومالك والكوفيين ، انتهى مختصراً .

وأما المخطىء فقد قال الحافظ: اختلف فى طلاق المخطىء فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ، وعن الحنفية فيمن أراد أن يقول لامرأته شيئاً، فسبق لسانه فقال أنت طالق يلزمه الطلاق، اه . وهكذا فى العينى، قال الموفق لا خلاف عن أبى عبد الله (الإمام أحمد رحمه الله) أنه إذا أراد أن يقول لزوجته اسقينى ماء فسبق لسانه فقال : أنت طالق أو أنت حرة أنه لا طلاق فيه ، ونقل ابن منصور عنه أنه سئل عن رجل حلف فجرى على لسانه غير ما فى قلبه فقال: أرجو أن يكون الامر فيه واسعا، وهل تقبل دعواه فى الحكم، ينظر فإن كان فى حال الغضب أو سؤالها الطلاق لم يقبل فى الحكم ، لأن لفظه ظاهر فى الطلاق وقرينة حاله تدل عليه فكانت دعواه مخالفة للظاهر من وجهين فلا تقبل اه . وفى البحر لم يشترط أن يكون جاداً فيقع طلاق الهازل به واللاعب

. . . .

للحديث المعروف : «ثلاث جدهن جد» الحديث، ولا أن يكون عامداً فيقع طلاق المخطىء وهو الذى يريد أن يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق ، اه . وفى الدر المختار : يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مكرهاً أو هازلا أو مخطئاً بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجرى على لسانه الطلاق ، أو غافلا أو ساهياً ، قال ابن عابدين : الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له ، وفرقوا بين الساهى والناسى بأن الناسى إذا ذكر تذكر والساهى بخلافه، والظاهر أن المراد ههنا بالغافل الناسى بقرينة عطف الساهى عليه،وصورته أن يعلق طلاقها على دخول الدار مثلا فدخلها ناسياً التعليق ، اه . وفى الفيض : استشكلت على بعضهم صورة النسيان وذكر له فى البحر صوراً نحو أن يقول:إن أجزت لك أن تذهبى إلى بيت فلان فأنت طالق فنسى وأجاز ، اه .

ولا يذهب عليك أنه حكى فى البذل عن الشوكانى اختلاف الأئمة فى طلاق الهازل ،وليس بصحيح، ولذا عقبه الشيخ قدس سره فى البذل بحكاية الإجماع عن القارى على وقوع طلاق الهازل ، وكذا حكى الإجماع عليه الموفق وصاحب الشرح الكبير والزرقانى كما نبه على ذلك فى الأوجز .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى : وما لا يجوز من إقرار الموسوس ، ثم حكى عن عقبة : لا يجوز طلاق الموسوس ، قال الحافظ : بمهملتين والواو الأولى مفتوحة والثانية مكسورة ، أى لا يقع طلاقه، لأن الوسوسة حديث النفس،ولا مؤاخذة بما يقع فى النفس ،اه. وهكذا فى الكرمانى والعينى والقسطلانى، ثم قال الحافظ فى أثر قتادة : إذا طلق فى نفسه فليس بشيء ، وصله عبدالرزاق

. . . .

عن قتادة والحسن قالا : من طلق سراً فى نفسه فليس طلاقه ذلك بشىء وهذا قول الجمهور ، وخالفهم ابن سيرين وابن شهاب فقالا : تطلق ، وهى رواية عن مالك رحمه الله ، اهـ . وفى الأوجز عن المغنى: الطلاق لا يقع إلا بلفظ ، فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع فى قول عامة أهل العلم ، وقال الزهرى إذا عزم على ذلك طلقت ، وقال ابن سيرين فيمن طلق فى نفسه : أليس قد علمه الله ؟ ولنا قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم « إن الله تعالى تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها مالم تتكلم به أو تعمل» رواه الترمذى وقال صحيح ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله : من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، اهـ . وفى تقرير البنجابى الموسوس المجنون، اهـ . وتقدم الكلام على طلاق المجنون ، ثم قال العينى فى حديث الباب : قوله مالم تعمل أو تتكلم والمراد بالكلام كلام اللسان لأنه الكلام حقيقة،وقول ابن العربى المراد به الكلام النفسى ، وأن القول الحقيقى هو الموجود بالقلب الموافق للعلم مردود عليه ، وإنما قاله تعصباً لما حكى عن مذهبه من وقوع الطلاق بالعزم وإن لم يتلفظ ، وليس لأحد خلاف أنه إذا نوى الطلاق بقلبه ولم يتلفظ به أنه لا شىء عليه إلا ما حكاه الخطابى عن الزهرى ومالك أنه يقع بالعزم، وحكاه ابن العربى عن رواية أشهب عن مالك فى الطلاق والعتق والنذر أنه يكفى فيه عزمه وجزمه فى قلبه بكلامه النفسى وهذا فى غاية البعد، ونقضه الخطابى على قائله بالظهار وغيره فإنهم أجمعوا على أنه لو عزم على الظهار لم يلزمه حتى يتلفظ به ، ولو حدث نفسه بالقذف لم يكن قذفاً إلى أن قال : وممن قال : إن طلاق النفس لا يؤثر الثورى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى

. . . .

وأحمد وإسحق وجماعة ، انتهى مختصراً. ثم ذكر الإمام البخارى عدة ألفاظ من الكنايات، وأجمع العلماء على أن ألفاظ الصريح لاتحتاج إلى النية، والكنايات تحتاج إلى النية أو دلالة الحال، لكنهم اختلفوا فى ألفاظ الصريح والكنايات أيها صريحة وأيها كناية كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى «باب ماجاء فى الخلية والبرية» ثم قال البخارى (وطلاق كل قوم بلسانهم) قال الحافظ: وصله ابن أبى شيبة بسنديه عن مطرف والمغيرة كلاهما عن إبراهيم قال: طلاق العجمى بلسانه جائز ، ومن طريق سعيد بن جبير قال : إذا طلق الرجل بالفارسية يلزمه، اه وقال العينى قال صاحب المحيط: الطلاق بالفارسية المتعارفه أربعة، ثم ذكرها وذكر الاختلاف فى كونها صريحة لاتحتاج إلى النية أو كناية تحتاج إليها ، وقال القسطلانى : قال فى الروضة : ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات صريح على المذهب لشهرة استعمالها فى معناها عند أهل تلك اللغات كشهرة العربية عند أهلها ، وقيل: وجهان ثانيهما أنها كناية اه . وفى الدر المختار صريحة مالم يستعمل إلا فيه «ولو بالفارسية» قال ابن عابدين قوله ولو بالفارسية فما لا يستعمل فيها إلا فى الطلاق فهو صريح يقع بلا نية ، وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كنايات العربية إلى آخر ما بسط فيه من الألفاظ التركية وغيرها ، اه . وفى البحر عن المعراج: الأصل الذى عليه الفتوى فى الطلاق بالفارسية أنه إن كان فيه لفظ لا يستعمل إلا فى الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلانية إذا أضيف إلى المرأة، لأن الصريح لايختلف باختلاف اللغات وما كان بالفارسية يستعمل فى الطلاق وغيره فهو من كنايات الفارسية فحكمه حكم كنايات العربية فى جميع الأحكام ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : صريح الطلاق بالعجمية «بهشتم»

قوله : (ولـكنى أكره الـكفر فى الإسلام) يعنى أنى أكرهه[1] طبعاً لدمامة صورته ، ويؤدى ذلك إلى شقاق ونفاق وهذا يخالف مقتضى

فإذا أتى بها العجمى وقع الطلاق منه بغير نية ، وقال أبو حنيفة هو كناية لا يطلق به إلا بنية ، لأن معناه خليتك وهذه اللفظة كناية ، ولنا أن هذه اللفظة بلسانهم موضوعة للطلاق يستعملونها فيه فأشبهت لفظ الطلاق بالعربية ، ولو لم تـكن هذه صريحة لم يكن فى العجمية صريح للطلاق وهذا بعيد ، ولا خلاف فى أنه إذا نوى بها الطلاق كانت طلاقاً ، كذلك قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم ، انتهى مختصراً .

ثم قال البخارى (إذا قال : إذا حملت إلخ) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة بسنده عن قتادة مثله لـكن قال : عند كل طهر مرة ثم يمسك حتى تطهر ، وذكر بقيته نحوه ، ومن طريق أشعث عن الحسن : يغشاها إذا طهرت من الحيض ثم يمسك عنها إلى مثل ذلك ، وقال ابن سيرين : يغشاها حتى تحمل ، وبهذا قال الجمهور ، واختلفت الرواية عن مالك ، ففى رواية ابن القاسم : إن وطئها مرة بعد التعليق طلقت سواء استبان بها حملها أم لا ، وإن وطئها فى الطهر الذى قال لها ذلك بعد الوطء طلقت مكانها . وتعقبه الطحاوى بالاتفاق على أن مثل ذلك إذا وقع فى تعليق العتق لا يقع إلا إذا وجد الشرط ، قال : فـكذلك الطلاق فليـكن ، اه . وهكذا حكى القسطلانى قول ابن القاسم وقال : لأن الحمل موقوف على سبب ، والسبب بيد الحالف إن شاء أوقعه وإن شاء لم يوقعه وهو الوطء ، ثم ذكر أقوال المالـكية الأخر ووجوهها .

(١) وفى تقرير المكى قوله « أكره الـكفر إلخ » لـكن طبعى يكرهه

. . . .

ولا يخالط معه ، إما بسبب عدم إغنائه لها أو بسبب قباحة المنظر أى وجهه ، فإنى أخاف على نفسى أن لا يصدر منها ما هو ينافى مقتضى الإسلام ، اه .
قال الحافظ : قوله « فى خلق ولا دين » بضم الخاء المعجمة واللام ويجوز إسكانها ، أى لا أريد مفارقته لسوء خلقه ولا لنقصان دينه ، زاد فى رواية أيوب : ولكنى لا أطيقه كذا فيه لم يذكر مميز عدم الطاقة ، وبينه الإسماعيلى فى روايته ثم البيهقى بلفظ : لا أطيقه بغضاً ، وهذا ظاهره أنه لم يصنع بها شيئاً يقتضى الشكوى منه بسببه لكن فى رواية النسائى أنه كسر يدها فيحمل على أنها أرادت أنه سيء الخلق لكنها ما تعيبه بذلك بل بشيء آخر ، وكذا وقع فى قصة حبيبة بنت سهل عند أبى داود أنه ضربها فكسر بعضها ، لكن لم تشكه واحدة منهما بسبب ذلك بل وقع التصريح بسبب آخر وهو أنه كان دميم الخلقة ، ففى حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن ماجه : كانت حبيبة بنت سهل عند ثابت بن قيس ، وكان رجلا دميما فقالت والله لولا مخافة الله إذا دخل على لبصقت فى وجهه . وأخرج عبد الرزاق عن معمر قال : بلغنى أنها قالت يارسول الله بى من الجمال ما ترى وثابت رجل دميم ، وفى رواية لابن عباس : أول خلع كان فى الإسلام امرأة ثابت بن قيس ، أتت النبى ﷺ فقالت : يارسول الله لا يجتمع رأسى ورأس ثابت أبداً ، إنى رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل فى عدة فإذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجهاً فقال أتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم ، وإن شاء زدته ، ففرق بينهما ، اه . وبسط الحافظ رحمه الله تعالى الكلام فى اسم امرأة ثابت هذه : هل هى جميلة أو زينب ، أو مريم أو حبيبة ؟ وفى نسبها أيضاً قال ابن عبد البر : اختلف فى امرأة ثابت بن قيس فذكر البصريون

الإسلام[١] أن تكون المرأة تعاشر زوجها وهى تكرهه ، ويؤدى ذلك إلى مفاسد أخرى .

قوله : (اقبل الحديقة وطلقها) ولا يتوهم[٢] أنه يدل على أن الخلع لا يكون طلاقا ، إذ لو كان كذلك لما احتيج إلى ذكر الطلاق ، لأنا نقول

أنها جميلة بنت أبى ، وذكر المدنيون أنها حبيبة بنت سهل . قال الحافظ : والذى يظهر أنهما قصتان وقعتا لامرأتين لشهرة الخبرين وصحة الطريقين واختلاف السياقين ، اه . وبسط الكلام على اسمها فى الأوجز أيضاً .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : ولكنى أكره الكفر فى الإسلام أى أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضى الكفر ، وانتفى أنها أرادت أن يحملها على الكفر ويأمرها به نفاقا بقولها : لا أعتب عليه فى دين فتعين الحمل على ما قلناه ، ورواية جرير بن حازم فى أواخر الباب تؤيد ذلك حيث جاء فيها إلا أنى أخاف الكفر . وكأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه ، وهى كانت تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه ، ويحتمل أن تريد بالكفر كفران العشير إذ هو تقصير المرأة فى حق الزوج ، وقال الطيبى : المعنى أخاف على نفسى فى الإسلام ماينافى حكمه من نشوز وفرك وغيره مما يتوقع من الشابة الجميلة المبغضة لزوجها إذا كان بالضد منها ، فأطلقت على ما ينافى مقتضى الإسلام الكفر ، ويحتمل أن يكون فى كلامها إضمار ، أى أكره لوازم الكفر من المعاداة والشقاق والخصومة ، اه .

(٢) بسط الكلام على الخلع وفروعه فى الأوجز ، وفيه قال الحافظ :

كان ذلك طلاقا على مال فاحتيج إلى ذكره ، إذ لو كان خلعاً لكان لفظه[١] مذكوراً ، وإذا كان الخلع والطلاق على مال فى حكم واحد[٢] لم يحتج فى إثبات أنه طلاق لا فسخ إلى علة أو حجة أخرى فإن فى

وللعلماء فيما إذا وقع الخلع مجرداً عن الطلاق لفظاً ونية ثلاثة آراء وهى أقوال للشافعى ، أحدها : ما نص عليه فى أكثر كتبه الجديدة أن الخلع طلاق وهو قول الجمهور . فإذا وقع بلفظ الخلع نقص العدد الثانى ، وهو قول الشافعى فى القديم وذكره فى أحكام القرآن من الجديد أنه فسخ وليس بطلاق ، وهو مشهور مذهب أحمد . والثالث : إذا لم ينو الطلاق لا يقع به فرقة أصلا ونص عليه فى « الأم » وقواه السبكى . وذكر محمد بن نصر : هو آخر قولى الشافعى، وقال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد فى الخلع، ففى إحداهما أنه فسخ وهو أحد قولى الشافعى ، والرواية الثانية أنه طلقة بائنة ، روى ذلك عن مالك وأصحاب الرأى وغيرهم ، وهذا الخلاف فيما إذا خالعها بغير لفظ الطلاق ولم ينوه ، فأما إن بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه ، انتهى مختصراً .

(١) ففى الدر المختار : هو إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما فى معناه ليدخل لفظ المبارأة إلى آخر ما بسط فيه ، وقال الموفق : وألفاظ الخلع تنقسم إلى صريح وإلى كناية ، فالصريح ثلاثة ألفاظ : خالعتك لأنه ثبت له العرف ، والمفاداة لأنه ورد به القرآن ، وفسخت نكاحك لأنه حقيقة فيه ، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ وقع من غير نية ، وما عدا هذه مثل بارأتك وأبرأتك وأبنتك فهو كناية ، وهذا قول الشافعى إلا أن له فى لفظ الفسخ وجهين ، انتهى مختصراً .

(٢) ففى الأوجز قال الباجى : الخلع طلاق وليس بفسخ ، وفى الهداية :

هذه الرواية كفاية ، فلو كان الخلع فسخاً كما قالته الشافعية[1] لم يمكن إيقاع الطلاق .

قوله : (ألا إنى أخاف الكفر) تعنى به كفران[2] العشير والسخط عليه بكل قليل وكثير .

قوله : (إنما أنا أشفع) وإنما[3] لم تعمل بشفاعته وأمره الاستحبابى خوفاً من أن تقع فى حرام من معاصاة الزوج وكفرانه وتحقيره فى كل شأنه

وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال، قال ابن الهمام : هذا حكم الخلع عند جماهير الأئمة من السلف والخلف ، وقالت الحنابلة : لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق ، اهـ . وفى الدر المختار : وحكمه أن الواقع به ولو بلا مال وبالطلاق الصريح على مال طلاق بائن ، والخلع من الكنايات فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من قرائن الطلاق ، اهـ .

(١) أى على أحد الأقوال له وإلا فهو مشهور مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

(٢) هذا هو الظاهر ويحتمل حقيقة الكفر كما تقدم مفصلا فى كلام الحافظ.

(٣) قال القارى : قوله « تأمرنى » بحذف الاستفهام أى أتأمرنى بمراجعته وجوباً ،قال : إنما أشفع أى آمرك استحباباً ، قالت : لا حاجة ، أى لا غرض ولا صلاح لى فيه أى فى مراجعته ، وفيه إيماء إلى عذرها فى عدم قبول شفاعته ﷺ حيث قال تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحاً » ، قال ابن الملك : فيه دلالة على أن بريرة فرقت بين أمر النبى ﷺ وشفاعته وعلمت أنه للوجوب دونها ، اهـ . وتقدم

قوله : (ولا أعلم من الاشتراك شيئاً إلخ) المشهور أن مذهبه[1] يخالف مذهب الجمهور ، فلم يجز عنده نكاح الكتابيات أصلا ، وهو ظاهر المذكور ههنا ، ولكنه يمكن تأويله بحيث توافق رأى الجمهور فلا يخالفه وإن لم ينقل ذلك أحد منهم فيقال إنه لم يبين الفتوى فى ذلك وما هو حلال أو حرام ، وإنما عنى بذلك تعيير المسلم أن ينكحها وهى مشركة فأراد أنهما متى يتفقان[2] فى العادات وكيف يحصل ائتلاف بينهما ، فقوله ولا أعلم منه

الكلام على خيار العتق قريباً فى « باب الحرة تحت العبد » .

(١) هذا هو المعروف عند نقلة المذاهب ، ففى الأوجز قال الجصاص : لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فى نكاح الحرائر من الكتابيات إذا كن ذميات إلا شيئاً يروى عن ابن عمر أنه كرهه ، اهـ . قلت : وهكذا حكى خلاف ابن عمر فى ذلك غير واحد من العلماء ، وقال الجصاص أيضاً : قد اختلف فى نكاح الكتابيات من وجه آخر فقال ابن عباس : لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حربا ولم يفرق غيره من الصحابة بين الحربيات والذميات ، اهـ . وقال ابن الهمام : تكره الكتابية الحربية إجماعاً لانفتاح باب الفتنة من إمكان التعلق المستدعى للمقام معها فى دار الحرب وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر إلى آخر ما بسط فيه من مسالك الأئمة من كتب فروعهم ، وفى العينى قال أبو عبيد : وبه جاءت الآثار ، وعن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدهم أن نكاح الكتابيات حلال ، وبه قال مالك والشافعى والكوفيون وغيرهم ، وقال غيره : ولا يروى خلاف ذلك إلا عن ابن عمر فإنه شذ عن جماعة الصحابة والتابعين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : والأئمة الأربعة على حل الكتابية الحرة ، اهـ .

(٢) يعنى لا يمكن اتفاقهما وهو ظاهر ، وأجاد الشيخ قدس سره فى

الإشراك شيئاً معناه أن الله وإن لم يحرم نكاح الكتابيات إلا أنه حرم نكاح المشركات وأى إشراك أعظم من إشراك أهل الكتاب ؟ فلا ينبغي أن يعامل معهم إلا معاملة المشركين فلا تنكح نساءهم .

قوله : (باب[1] نكاح من أسلم إلخ) .

توجيه كلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وصرفه إلى موافقة الجمهور كما هو ديدنه فى أمثال هذه المواضع ، فإنه قدس سره يتحاشى عن نسبة الشذوذ إلى أحد من الصحابة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أجمل الكلام على هذه المسألة فى الكوكب الدرى فقال « باب فى الزوجين المشركين يسلم أحدهما ، هذا يشمل ما إذا بقى بعد الإسلام فى دار الكفر ولم ينتقل إلى دار الإسلام وما إذا هاجر أحد الزوجين بعد الإسلام ، فعندنا لا يفرق بينهما من غير تباين الدارين وهو الثابت بالحديث ، وأما إذا أسلم وبقى هناك فلا يقع التفريق بنفس الإسلام ما لم يصدر أمر ينسب إليه التفريق كالآباء ، فإن الإسلام جامع لا مفرق إلى آخر ما بسط فيه من قصة زينب وغيرها ، وفى هامشه قال ابن عباس رضى الله عنه إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه ، وبذلك قال عطاء والثورى وفقهاء الكوفة ووافقهم أبو ثور واختاره ابن المنذر ، وإليه جنح البخارى ، وشرط أهل الكوفة ومن وافقهم أن يعرض على زوجها الإسلام فيمتنع إن كانا معاً فى دار الإسلام ، وقال مجاهد : إذا أسلم فى العدة يتزوجها ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وإسحق وأبو عبيد قاله الحافظ ، قلت : أى بدون تجديد العقد فى العدة كما صرحوا به ، اه . وقد أشبع

قوله : (أيعاوض زوجها) وهذا كله[١] منسوخ .

قوله : (واثنى عشر رجلا إلخ) وأنت[٢] تعلم أن الباقى منهم بعد اثنى عشر آلاف .

الكلام على ذلك فى الأوجز وذكر فيه عدة مسائل فى هذا الباب وفاقية وخلافية ، منها : إذا أسلما معاً ، وإذا أسلم أحد الزوجين المشركين ، وإذا أسلم زوج الكتابية ، وإذا أسلم أحد المشركين بعد الدخول ، وإذا تخلف الآخر حتى انقضت العدة ، واختلاف الدارين ، وفيه أيضاً فروع من أن الفرقة الواقعة باختلاف الدارين فسخ للنكاح كما هو مسلك الأئمة الثلاثة وأبى يوسف ، وعند أبى حنيفة ومحمد : فيه تفصيل بسط فى الأوجز .

(١) ففى الجلالين : ثم ارتفع هذا الحكم ، قال صاحب الجمل : أى نسخ بشقيه فلا يجب دفع مهر من جاءت مسلمة للكفار ، ولا مهر من ارتدت لزوجها سواء كانت الردة قبل الدخول أو بعده ، وإنما التفصيل فى رجوعه هو عليها ، فإن كان قبل الدخول يرجع عليها بالجمع ، أو بعده لا يرجع عليها بشىء ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، فإن المسألة خلافية بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما بسط فى الأوجز وفيه : قال محمد فى موطأه : بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت أنهم قالوا : إذا آلى الرجل من امرأته أربعة أشهر قبل أن يفىء فقد بانت بتطليقة بائنة وهو خاطب من الخطاب ، وكانوا لا يرون أن يوقف بعد الأربعة ، وقال ابن عباس فى تفسير الآية : الفىء الجماع فى الأربعة الأشهر ، وعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر ، فإذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف

قوله : (قال سفيان فلقيت ربيعة) [بياض[1] فى الأصل]

بعدها ، وكان عبد الله بن عباس أعلم بتفسير القرآن من غيره ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، وفى التعليق الممجد : هذا البلاغ أسنده عبدالرزاق وابن جرير وابن أبى حاتم والبيهقى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم قالوا : الإيلاء طلقة بائنة إذا مرت أربعة أشهر قبل أن يفىء فهى أحق بنفسها وبسط فيه، وفى الدر المنثور : وتنسيق النظام الآثار فى ذلك ، اه . ولم يتكلم الشيخ فى الفقه على ذلك ههنا لأنه قد أجمل الكلام على ذلك فى الكوكب إذ قال : على قول الترمذى فهى تطليقة بائنة ، وفسروا قوله تعالى فيه: « للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر ، فإن فاؤوا ، فى أيام التربص فكذا ، « وإن عزموا الطلاق ، فلم يفيئوا فكذا ، وهو أوفق بقوله تعالى « فإن الله غفور رحيم » إلخ ، لما فيه من نقض ما حلفوا عليه من عدم القربان أربعة أشهر بخلاف ما فسروه ، وفى هامشه على قوله « تطليقة بائنة » تكون بنفس مضى المدة ، وعند الأئمة الثلاثة لا ، بل يوقف حتى يطلق أو يفىء ، اه .

(١) بياض فى الأصل ، وقال الحافظ قوله : عن يزيد مولى المنبعث أن النبى ﷺ سئل فى رواية الحميدى : سمعت يزيد مولى المنبعث قال : جاء رجل إلى النبى ﷺ فذكر حديث اللقطة وهذا صورته الإرسال ، ولهذا قال بعد فراغ المتن : قال سفيان : فلقيت ربيعة بن أبى عبد الرحمن ، قال سفيان : ولم أحفظ عنه شيئاً غير هذا ، فقلت : أرأيت حديث يزيد مولى المنبعث فى أمر الضالة هو عن زيد بن خالد ؟ قال : نعم ، قال سفيان : قال يحى — يعنى ابن سعيد — الذى حدثه به مرسلا ، ويقول ربيعة عن يزيد

قوله (فإذا قذف الأخرس امرأته) بحثه عن (١) الإشارة بعد باب

مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال سفيان : فلقيت ربيعة فقلت له أى قلت له الكلام الذى تقدم وهو قوله أرأيت حديث يزيد إلى آخره، وحاصل ذلك أن يحيى بن سعيد حدث به عن يزيد مولى المنبعث مرسلا ثم ذكر لسفيان أن ربيعة يحدث به عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد فيوصله فحمل ذلك سفيان على أن لقى ربيعة فسأله عن ذلك فاعترف له به ، ثم قال الحافظ بعد ذكر تخريجه عن الإسماعيلى وغيره واقتضى قول سفيان بن عيينة هذا أن يحيى بن سعيد ما سمعه من شيخه يزيد موصولا وإنما وصله له ربيعة ولكن تقدم الحديث فى اللقطة من طريق سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد عن يزيد عن زيد موصولا فلعل يحيى بن سعيد لما حدث به ابن عيينة ما كان يتذكر وصله أو دلسه لسليمان بن بلال حين حدثه به موصولا وإنما سمع وصله من ربيعة فأسقط ربيعة ، وقد أخرجه مسلم من رواية سليمان بن بلال موصولا أيضاً . انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : باب الإشارة فى الطلاق والأمور قال ابن بطال ذهب الجمهور إلى أن الإشارة إذا كانت مفهمة تتنزل منزلة النطق، وخالفه الحنفية فى بعض ذلك ، ولعل البخارى رد عليهم بهذه الأحاديث التى جعل فيها النبى ﷺ الإشارة قائمة مقام النطق وإذا جازت الإشارة فى أحكام مختلفة فى الديانة فهى لمن لا يمكنه النطق أجوز، وقال ابن المنير أراد البخارى أن الإشارة بالطلاق وغيره من الأخرس وغيره التى يفهم منها الأصل والعدد نافذ كاللفظ ، قال الحافظ : ويظهر لى أن البخارى أورد هذه الترجمة وأحاديثها

اللعان إشارة إلى أن الإشارة معتبرة فى جملة هذه الأبواب لعاناً(١) كان

توطئة لما يذكره من البحث فى الباب الذى يليه مع من فرق بين لعان الأخرس وطلاقه والله تعالى أعلم، وقد اختلف العلماء فى الإشارة المفهمة فأما فى حقوق الله تعالى فقالوا : يكفى ولو من القادر على النطق ، وأما فى حقوق الآدميين كالعقود والإقرار والوصية ونحو ذلك فاختلف العلماء فيمن اعتقل لسانه . ثالثها عن أبى حنيفة إن كان ميئوساً من نطقه ، وعن بعض الحنابلة إن اتصل بالموت ورجحه الطحاوى، وعن الأوزاعى إن سبقه كلام، ونقل عن مكحول إن قال فلان حر ثم أصمت فقيل له وفلان فأومأ صح ، وأما القادر على النطق فلا تقوم إشارته مقام نطقه عند الأكثرين ، اه . وتقدم شىء من الكلام على الإشارة فى كتاب الوصايا فى « باب إذا أومأ المريض برأسه » .

(١) قال الموفق : فأما الأخرس والخرساء فإن كانا غير معلومى الإشارة والكتابة فهما كالمجنونين لأنه لا يتصور منهما لعان ، وإن كانا معلومى الإشارة والكتابة فقد قال أحمد إذا كانت المرأة خرساء لم تلاعن لأنه لا تعلم مطالبتها، وحكاه ابن المنذر عن أحمد وأصحاب الرأى وكذلك ينبغى أن يكون فى الأخرس ، وقال القاضى وأبو الخطاب : هو كالناطق فى قذفه ولعانه وهو مذهب الشافعى ، اه مختصراً . وقال الدردير : شهد بالله أربعاً لرأيتها تزنى، وأشار الأخرس ذكراً كان أو أنثى أو كتب ما يدل عليه، اه . وفى الهداية وقذف الأخرس لا يتعلق به اللعان لأنه يتعلق بالصريح كحد القذف ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وهذا لأنه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرىء بالشبهات ، اه .

أو طلاقا(١) أو غير ذلك، ولذلك عمم في ترجمة الباب الأول لفظ الأمور ليشمل كل باب، وأنت تعلم أن اندراء الحدود عندنا مبني على قوله ﷺ « ادرؤوا الحدود بالشبهات » فلا يضرنا ما ساقه من الروايات والآثار وغيرها لأنا لم ننكر ثبوت الحكم بالإشارة حتى يفتقر إلى ثبوته ، وإنما قلنا إن الإشارة

---

(١) وفي العيني قال مالك : الأخرس إذا أشار بالطلاق يلزمه ، وقال الشافعي رحمه الله في الرجل يمرض فيختل لسانه فهو كالأخرس في الطلاق والرجعة، وقال أبو حنيفة وأصحابه كانت إشارته تعرف في طلاقه ونكاحه وبيعه فهو جائز عليه ، وإن كان يشك فيه فهو باطل ، وقال : وليس ذلك بقياس وإنما هو استحسان ، اه وفي الهداية : وطلاق الأخرس واقع بالإشارة لأنها صارت معهودة فأقيمت مقام العبادة دفعاً للحاجة . وقال الدردير : ولزم الطلاق بالإشارة المفهمة بأن احتف بها من القرائن ما يقطع من عاينها بدلالتها على الطلاق ، وسواء وقعت من أخرس أو متكلم ، وأما غير المفهمة فلا يقع بها طلاق ، اه مختصراً . قال الموفق : ولا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا في موضعين أحدهما من لا يقدر على الكلام كالأخرس إذا طلق بالإشارة طلقت زوجته ، وبهذا قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم عن غيرهم خلافهم لأنه لا طريق إلى الطلاق إلا بالإشارة فقامت إشارته مقام الكلام من غير نية كالنكاح ، فأما القادر فلا يصح طلاقه بالإشارة كما لا يصح نكاحه بها ، والموضع الثاني إذا كتب الطلاق فإن نواه طلقت زوجته، وبهذا قال الشعبي والنخعي والزهري وأبو حنيفة ومالك وهو المنصوص عن الشافعي ، وذكر بعض أصحابه أن له قولا آخر أنه لا يقع به طلاق وإن نواه ، انتهى مختصراً .

غير صريحة في المراد ولا شك فيه فنشأت شبهة درأت[1] الحد في القاذف وكذلك في غيره من الحدود وإنما سقط (٢) اللعان لقيامه مقام الحد .

---

(١) ففي المشكاة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة » رواه الترمذي وقال : وقد روى عنها ولم يرفع وهو أصح ، وبسط القاري في تخريجه رفعاً ووقفاً وقال : إن الموقوف في هذا له حكم المرفوع ، ولا شك أن هذا الحكم وهو درء الحد مجمع عليه وهو أقوى ، وكان ذكر هذه الأحاديث ذكراً لمستند الإجماع، وفي مسند أبي حنيفة عن مقسم عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ « ادرؤوا الحدود بالشبهات وأسند ابن أبي شيبة عن إبراهيم : هو النخعي قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أقيمها بالشبهات ، وقال أيضاً في إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية ، ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وأيضاً تلقته الأمة بالقبول ، في تتبع المروي عن النبي ﷺ والصحابة ما يقطع في المسألة فقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام قال لماعز : لعلك قبلت ، لعلك غمزت ، لعلك لمست ، كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا وليس لذلك فائدة إلا كونه إذا قالها تركه وإلا فلافائدة ، ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وديعة عندك فضاعت ونحوه ، وكذا قال للسارق الذي جيء به إليه أسرقت ؟ ما أخاله سرق . وللغامدية نحو ذلك إلى آخر ما بسط الكلام في ذلك .

(٢) فقد تقدم قريباً في كلام صاحب الهداية: وقذف الأخرس لا يتعلق به

(باب إحلاف[1] الملاعن)

اللعان لأنه يتعلق بالصريح كحد القذف ، وفى هامشه عن العناية قوله « لأنه إلخ » أى لأنه قائم مقام حد القذف وحد القذف لايثبت إلا بالصريح فكذلك اللعان ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة وهو أنه أشار إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز : وهى أن اللعان شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن كما هو مذهبنا الحنفية ، وهو وجه للشافعية كما فى الفتح ، أو كما قال الشافعى هى أيمان مؤكدات بلفظ الشهادة ، فيشترط أهلية اليمين عنده فيجرى بين المسلم وامرأته الكافرة ، وبين الكافر والكافرة ، وبين العبد وامرأته ، وبه قال مالك وأحمد ، وعندنا يشترط أهلية الشهادة فلا يجرى إلا بين المسلمين الحرين العاقلين البالغين غير محدودين فى قذف إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى تفاريع هذه المسألة . وأشار الإمام البخارى بترجمته إلى أنه مال إلى قول الجمهور .

ثم ترجم البخارى بباب « يبدأ بالرجل » وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت أيضاً فى الأوجز ، وفيه أنه استدل بالآية وبحديث ابن عباس فى قصة هلال على أن الرجل يقدم قبل المرأة فى الملاعنة ، وبه قال الشافعى ومن تبعه وأشهب من المالكية ورجحه ابن العربى ، وقال ابن القاسم : لو ابتدأت به المرأة تصح واعتد به ، وهو قول أبى حنيفة ، واحتجوا بأن الله عطفه بالواو وهى لا تقتضى الترتيب ، وفى الدر المختار :

. . . .

فإن لاعن لاعنت بعده لأنه المدعى ، فلو بدأ بلعانها أعادت ، فلو فرق قبل الإعادة صح لحصول المقصود ، قال ابن عابدين : قوله « أعادت » ليكون على الترتيب المشروع وظاهره الوجوب، لكن فى الغاية لا تجب الإعادة ، وقد أخطأ السنة ، ورجحه فى الفتح بأنه الوجه وهو قول مالك ، اه . قلت: ومقتضى كلام البدائع الوجوب كما فى الأوجز ، وقال الموفق : يشترط فى صحة اللعان شروط ستة ، الخامس : الترتيب ، فإن قدم لفظة اللعنة على شىء من الألفاظ الأربعة أو قدمت المرأة لعانها على لعان الرجل لم يعتد به ، اه .

ثم ترجم البخارى بقوله « باب اللعان ومن طلق بعد اللعان » وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة ومال فى ذلك إلى مسلك الحنفية وهى أن الفرقة هل تقع بنفس اللعان ، أو بإيقاع الحاكم بعد الفراغ، أو بإيقاع الزوج ؟ بسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز وفيه : ذهب مالك والشافعى ومن تبعهما إلى أن الفرقة تقع بنفس اللعان ، قال مالك وغالب أصحابه : بعد فراغ المرأة ، وقال الشافعى وأتباعه : بعد فراغ الزوج ، وقال الثورى وأبو حنيفة وأتباعهما : لا تقع الفرقة حتى يوقعها عليها الحاكم ، وعن أحمد روايتان : إحداهما مع الحنفية ، والثانية مع المالكية ، وذهب عثمان البتى أنه لا تقع الفرقة حتى يوقعها الزوج ، ويقال إن عثمان تفرد بذلك لكن نقل الطبرى عن أبى الشعثاء جابر بن زيد البصرى نحوه ، ومقابله قول أبى عبيد إن الفرقة تقع بنفس القذف ولو لم يقع اللعان ، انتهى مختصراً .
وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فى الكوكب فى اللعان وفى التفسير وفى الدر المنضود على سنن أبى داود وقوله : « فطلقها عويمر »

قوله : (وإن لم تعلموا يحضن أو لا يحضن) أى اشتبه [١] عليكم علمه بانجرار الدم من الاستحاضة وغيره .

فيه تصريح بأن نفس اللعان لا يكون تفريقاً ما لم يطلق أو يفرق القاضى ، اه .

ثم ترجم البخارى بقوله « باب التلاعن فى المسجد » ، وتقدم فى أبواب المساجد « باب القضاء واللعان فى المسجد » وتقدم الكلام عليه .

(١) قال الحافظ : قوله «قال مجاهد إلخ» أى فسر قوله تعالى «إن ارتبتم» أى لم تعلموا ، اه . وقال ابن كثير : وقوله تعالى « إن ارتبتم » فيه قولان ، أحدهما: وهو قول طائفة من السلف كمجاهد والزهرى ، أى إن رأين دماً وشككتم فى كونه حيضاً أو استحاضة وارتبتم فيه ، والقول الثانى : إن ارتبتم فى حكم عدتهن ولم تعرفوه فهو ثلاثة أشهر ، وهذا مروى عن سعيد ابن جبير وهو اختيار ابن جرير وهو أظهر فى المعنى ، اه . وفى التفسير الكبير فى جملة الأقوال المختلفة فى تفسير الآية : وقيل إن ارتبتم فى دم البالغات مبلغ الإياس ، وقد قدروه بستين سنة وبخمس وخمسين ، أهو دم حيض أم استحاضة ؟ فعدتهن ثلاثة أشهر ، اه . هذا ما يتعلق بقول مجاهد ، واختلفت الأئمة فى عدة المستحاضة كما بسط فى الأوجز ، فعن مالك فيه روايتان : إحداهما سنة مطلقاً ، والثانية إن كانت مميزة فعدتها بالأقراء وإلا فبالسنة ، وفى مسلك أحمد تفاصيل كثيرة بسطت فى الأوجز جملتها أنها إن كانت مميزة أو معتادة فتعتد بالأقراء ، وإن كانت مبتدأة أو ناسية فعن أحمد فيها روايتان : إحداهما أن عدتها ثلاثة أشهر ، والثانية تعتد سنة ،

قوله : (قال إبراهيم[1] فيمن تزوج فی العدة إلخ) .

قوله : (أن تقرب الصبية المتوفی عنها) يعنی[2] بذلك أنها وإن لم تكن

وأما عندنا الحنفية فقال محمد فی موطأه : المعروف عندنا أن عدتها علی أقرائها التی كانت تجلس فيما مضی ، وبه نأخذ وهو قول أبی حنيفة والعامة من فقهائنا ، انتهی مختصراً من الأوجز .

(۱) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المسألة ولعله لشهرتها، قال العينی : هذه مسألة اجتماع العدتين ، فنقول أولا إن العلماء مجمعون علی أن الناكح فی العدة يفسخ نكاحه ويفرق بينهما ، فإذا تزوج فی العدة فحاضت عنده ثلاث حيض بانت من الأول لأنها عدتها منه ، وقوله « لا تحتسب به » أی لا تحتسب هذه المرأة بهذا الحيض لمن بعده أی بعد الزوج الأول ، بل تعتد عدة أخری للزوج الثانی ، هذا قول إبراهيم ، وروی المدنيون عن مالك : إن كانت حاضت حيضة أو حيضتين من الأول أنها تتم بقية عدتها منه ثم تستأنف عدة أخری من الآخر علی ما روی عن عمر بن الخطاب وعلی رضی الله عنهما ، وهو قول الشافعی وأحمد ، وروی ابن القاسم عن مالك أن عدة واحدة تكون لهما جميعاً ، وهو قول الأوزاعی والثوری وأبی حنيفة انتهی مختصراً . وبسط الكلام علی المسألة فی الأوجز ، وفيه عن الباجی رواية ابن القاسم هی الأظهر عندی ، وعن المبسوط للسرخسی بعد ذكر مذهب الحنفية وهو قول معاذ بن جبل رضی الله عنه ، وقال الجصاص وهو قول إبراهيم النخعی .

(۲) أجاد الشيخ قدس سره فی تأويل قول الزهری إلی قول الحنفية

مكلفة بذلك ، إلا أن الأولياء ليس لهم التلبس بما يحرم على المعتدة فلا يجوز لهم إلباسها مزعفراً ولا معصفراً وغير ذلك مما نهى عنه ، فإن لبست هى بنفسها أو تطيبت كانت غير مأخوذة ، وعلى هذا التقرير لا يخالف مذهبه مذهب الأحناف .

(باب حبس[1] الرجل قوت سنة إلخ)

والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله « لأن عليها العدة » أظنه من تصرف المصنف ، فإن أثر الزهرى وصله ابن وهب فى موطاه عن يونس عنه بدونها ، وفى العينى : إنما ذكر الصبية لأن فيه خلافاً فعند أبى حنيفة لا حداد عليها ، وقال مالك والشافعى وأحمد عليها الحداد ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز : واستدل الحنفية بقوله ﷺ « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » الحديث ، والصبية لا تسمى امرأة ، وفى الهداية : لا حداد على الصغيرة لأن الخطاب موضوع عنها ، قال ابن الهمام لا حداد عندنا على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلافاً للشافعى ومالك لأنه يجب لموت الزوج فيعم النساء كالعدة ، قلنا : يجب الحداد عند موت الزوج حقاً من حقوق الشرع ، ولذا لو أمرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به إلى آخر ما بحث فيه ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته تنبيهاً على ما يتوهم من التكرار فى هذا الباب والباب الآتى فى الأطعمة من « باب ما كان السلف يدخرون إلخ » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب نفقة العيال لسنة ، لكونه فعله ﷺ ولمداومته عليه ، والغرض من

(باب عمل[1] المرأة في بيت زوجها)

الباب الآتي الرد على من زعم من الصوفية أنه لا يجوز ادخار طعام لغد ، وأنه ينافي التوكل ، وما ورد في الترمذي من حديث أنس من أنه ﷺ كان لا يدخر شيئاً لغد لا ينافي الجواز أو مخصوص بذاته الشريفة ، فإنه ﷺ كان يذكر شيئاً من التبر في الصلاة فيتخطى الناس حتى يأمر بقسمته كما ورد بمواضع من البخاري ، وهذا هو الجدير بدأبه الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو أهله .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا لشهرة المسألة ، والظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، فقد قال ابن رسلان في حديث عائشة كان نبي الله ﷺ يعطيني السواك لأغسله ، قد يستدل به على أن على الزوجة خدمة زوجها لا سيما إذا طلب منها ، واختلف العلماء فيه ، فمذهب الشافعي ليس عليها الخدمة لأن العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة ، وقال بعض المالكية عليها خدمة مثلها ، إن كانت شريفة المحل فعليها التدبير للمنزل ، وإن كانت متوسطة فعليها أن تفرش الفراش وتناول الشراب وإن كانت دون ذلك فعليها التكنس والتطبخ ، قال تعالى « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » ، اهـ. قال الموفق : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد ، وقال أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحاق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجا بقصة علي وفاطمة ، فإن النبي ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت وعلى علي رضي الله عنه ما كان خارجاً من البيت من عمل ، رواه الجوزجاني من طرق ، ولنا أن المعقود عليه

(باب قوله (١) وعلى الوارث مثل ذلك)

من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره كسق دوابه وحصاد زرعه ، فأما قسم النبي ﷺ بين علي وفاطمة فعلى ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة لا على سبيل الإيجاب ، انتهى مختصراً . وقال الدردير : ويجب عليه إخدام أهله أي أهل الإخدام ، بأن يكون الزوج ذا سعة وهي ذات قدر ليس شأنها الخدمة فيجب عليه أن يأتي لها بخادم وقضى لها بخادمها إن أحبت إلا لريبة في خادمها وإلا بأن لم تكن أهلا للإخدام أو كانت أهلا والزوج فقير، فعليها الخدمة الباطنة ولو غنية ذات قدر من عجن وكنس وفرش وطبخ له لا لضيوفه انتهى . وفي الدر المختار : امتنعت المرأة من الطحن والخبز إن كانت ممن لا تخدم أو كان بها علة فعليه أن يأتيها بطعام مهيأ ، وإن لا بأن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ، ولا يجوز لها أخذ الأجرة على ذلك لوجوبه عليها ديانة ولو شريفة ، لأنه عليه الصلاة والسلام قسم الأعمال بين علي وفاطمة ، فجعل أعمال الخارج على علي رضي الله تعالى عنه والداخل على فاطمة رضي الله تعالى عنها مع أنها سيدة نساء العالمين ، قال ابن عابدين : قال السرخسي : لا تجبر ، ولكن إذا لم تطبخ لا يعطيها الإدام وهو الصحيح كذا في الفتح ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وتعرض له في تقريري المكي رحمه الله تعالى كما سيأتي ، قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : اختلف السلف في المراد بقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » ، فقال ابن عباس : عليه أن لا يضار ، وبه قال الشعبي ومجاهد ، والجمهور قالوا : ولا غرم على أحد

. . . .

من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد المورث ، وقال آخرون : على من يرث الأب مثل ما كان على الأب من أجر الرضاع إذا كان الولد لا مال له ، ثم اختلفوا فى المراد بالوارث فقال الحسن والنخعى : هو كل من يرث الأب من الرجال والنساء وهو قول أحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو من كان ذا رحم محرم للمولود دون غيره . وقال زيد بن ثابت إذا خلف أماً وعماً فعلى كل منهما إرضاع الولد بقدر ما يرث ، وبه قال الثورى . قال ابن بطال : وإلى هذا القول أشار البخارى رحمه الله بقوله : وهل على المرأة منه شىء ، ثم أشار إلى رده بقوله تعالى : « وضرب الله مثلا الرجلين أحدهما أبكم » فنزل المرأة من الوارث منزلة الأبكم من المتكلم ، انتهى مختصراً . وفى حاشية البخارى عن البيضاوى : والمراد بالوارث وارث الأب وهو الصبى ، أى مؤن المرضعة من ماله إذا مات الأب ، وقيل الباقى من الأبوين من قوله عليه الصلاة والسلام : واجعله الوارث منا ، وكلا القولين يوافق مذهب الشافعى ، إذلانفقة عنده فيما عدا الولادة ، اه . وفى الجلالين قوله « وعلى الوارث » أى وارث الأب وهو الصبى ، أى على وليه فى ماله ، وقال الصاوى : قوله « فى ماله » أى وهو مقدم ، ثم مال الأب . ثم مال الأم عند مالك رحمه الله ، اه . وفى تقرير المكى قوله : « وهل على المرأة » يعنى هل يجب على المرأة من مالها شىء لرضاع صبيها جوابه محذوف ، أى لا يجب لأن المرأة كل والكل لا وجوب عليه ، بل الوجوب له كما نطق به النص ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « على مولاه » والمولى للصبى الوارث لكونه قائماً مقام المورث فيجب عليه مثل ذلك ، اه .

قوله: (قال وحدث أبو عثمان أيضاً) (١).

ثم قال الحافظ : أورد البخارى حديث أم سلمة فى سؤالها : هل لها أجر فى الإنفاق على أولادها من أبى سلمة ولم يكن لهم مال ؟ فأخبرها أن لها أجراً ، فدل على أن نفقة بنيها لا تجب عليها ، إذ لو وجبت عليها لبين لها النبى ﷺ ذلك ، وكذا قصة هند بنت عتبة فإنه أذن لها فى أخذ نفقة بنيها مال الأب فدل على أنها تجب عليه دونها ، فأراد البخارى أنه لما لم يلزم من الأمهات نفقة الأولاد فى حياة الآباء فالحكم بذلك مستمر بعد الآباء ، ويقويه قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » أى رزق الأمهات وكسوتهن من أجل الرضاع للأبناء ، فكيف يجب لهن فى أول الآية وتجب عليهن نفقة الأبناء فى آخرها إلى آخر ما بسطه ، وفى الكرمانى قال شارح التراجم : مقصود البخارى الرد على من أوجب النفقة والإرضاع على الأم بعد الأب ، وذلك لأن الأم كل على الأب ومن تجب النفقة عليه(*) كيف تجب عليه لغيره ؟ وحمل حديث أم سلمة على التطوع لقوله « لك أجر » وحديث هند إذا باح لها أخذها من ماله ، دل عليه سقوطها عنه فكذلك بعد وفاته ، قال : وفى استدلاله نظر إلى آخر ما بسطه.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تكميلا للفائدة، ولم يتعرض له أيضاً فى تقارير الشيخ المكى والبنجابى أيضاً قال الكرمانى: فإن قلت ما فائدة لفظ أيضاً ، قلت ظاهره الإشعار بأن سليمان قال : حدثنى غير أبى عثمان وحدثنى أبو عثمان أيضاً ، اهـ . وتعقب عليه الحافظ : ليس ذلك المراد

(*) كذا فى الأصل والصواب له ١٢ ز .

(باب[1] قوله تعالى «ليس على الأعمى حرج») الآية

وإنما أراد أن أبا عثمان حدثه بحديث سابق على هذا ثم حدثه بهذا ، فلذلك قال أيضاً أى حدث بحديث بعد حديث ، اه . وتعقب عليه العينى فقال بعد ذكر كلام الحافظ : ومن تأمل وجه ما قاله الكرمانى علم أنه هو الوجه ، اه. قلت : والأوجه عندى أن كل المعنيين محتمل لا وجه لرد أحدهما .

(١) لم يتعرض له الشيخ وقد تعرض له الشيخ المكى فى تقريره كما سيأتى ، والظاهر عندى أن غرض الامام البخارى بهذه الترجمة الإشارة إلى اختلاف أقوال العلماء فى سبب نزول الآية كما بسطه المفسرون ، والإشارة إلى ترجيح قول عطاء بن يزيد الليثى كما يدل عليه ما قاله الشراح فى مناسبة الحديث بالآية ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : وحكى ابن بطال عن المهلب قال : مناسبة الآية لحديث سويد ما ذكره أهل التفسير أنهم كانوا إذا اجتمعوا للأكل عزل الأعمى على حدة ، والأعرج على حدة ، والمريض على حدة ، لتقصيرهم عن أكل الأصحاء ، فكانوا يتحرجون أن يتفضلوا عليهم ، وهذا عن ابن الكلبى ، وقال عطاء بن يزيد : كان الأعمى يتحرج أن يأكل طعام غيره لجعله يده فى غير موضعها ، والأعرج كذلك لاتساعه فى موضع الأكل ، والمريض لرائحته فنزلت هذه الآية فأباح لهم الأكل مع غيرهم ، وفى حديث سويد : معنى الآية لأنهم جعلوا أيديهم فيما حضر من الزاد سواء ، مع أنه لا يمكن أن يكون أكلهم بالسواء لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وقد سوغ لهم الشارع ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فكان مباحاً ، اه . وفى تقرير الشيخ المكى قوله « النهد » وجوازه من الآية المذكورة قوله « فما أتى إلخ » يعنى فجاء القوم كل واحد منهم بما عنده من السويق فجمعنا السويق

(باب المؤمن[1] يأكل فى معى واحدة)

وأكلناه مع أن بعضنا كان أقل السويق من البعض وبعضهم لم يكن عنده شيء فثبت النهد ، اه . وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورده الحافظ إذ قال : ليس حديث سويد ظاهراً فى المراد من النهد لاحتمال أن يكون ماجيء بالسويق إلا من جهة واحدة ، لكن مناسبته لأصل الترجمة ظاهرة فى اجتماعهم على لوك السويق من غير تمييز بين أعمى وبصير وبين صحيح ومريض ، اه. وتعقب العينى على كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا الاحتمال بعيد لا يترتب عليه شيء ، بل الظاهر أن من كان عنده شيء من السويق أحضره ، لأن قوله « دعا رسول الله ﷺ بطعام» لم يكن من شخص معين بل كان عاماً ، والحال يدل على أن كل من كان عنده شيء من ذلك أحضره . وفى الكرمانى قال شارح التراجم : المقصود من الحديث قوله تعالى : « أو صديقكم » وقوله « أن تأكلوا جميعا أو أشتاتاً » ووجه الدلالة من الحديث لموافقة الآية جمع الأزواد وخلطها واجتماعهم عليها ، وقوله « بدأ وعوداً » أى مبتدأ وعائداً أى أولا وآخراً ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول لأنه يظهر بأدنى تأمل ، وهذه الترجمة مكررة فى جميع النسخ الهندية والمصرية من المتون والشروح غير الكرمانى ففيها لم تتكرر هذه الترجمة ، قال القسطلانى : كذا ثبت لأبى ذر وثبت ذلك للباقين وهو أولى ، إذ لا فائدة فى إعادته ، اه . قال الحافظان ابن حجر والعينى كذا ثبت هذا الكلام فى رواية أبى ذر عن السرخسى وحده وليس هو فى رواية أبى الوقت عن الداودى عن السرخسى ، ووقع

(الخزيرة من النخالة) يعنى[1] بها الدقيق من غير أن ينخل وينق ،

فى رواية النسفى ضم الحديث الذى قبله إلى ترجمة : طعام الواحد يكفى الاثنين ، وإيراد هذه الترجمة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما بطرقه ، وحديث أبى هريرة بطريقيه ولم يذكر فيها التعليق وهذا أوجه فإنه ليس لإعادة الترجمة بلفظها معنى ، وكذا ذكر حديث أبى هريرة فى الترجمة ثم إيراده فيها موصولا من وجهين ، اه. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما ثبتت الترجمة مكررة فى جميع النسخ غير الكرمانى كما تقدم فإنه من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم المتقدمة فى المقدمة ، والغرض من الترجمة الأولى التحريض على تقليل الطعام للمؤمن ، والغرض من الترجمة الثانية التنبيه على أن المؤمن ليس من شأنه إلا أن يأكل لسد الجوع ، فإنه اختلف فى معنى الحديث على عشرة أقوال بسطت فى الأوجز ، السابع منها ما قال القرطبى : شهوات الطعام سبع : شهوة الطبع ، والنفس ، والعين ، والفم ، والأذن ، والأنف ، وشهوة الجوع وهى الضرورية يأكل بها المؤمن ، وأما الكافر فيأكل بالجميع ، اه . ولا يبعد أيضاً أن تكون الترجمة من الأصل الرابع والخمسين كما نبهت عليه فى المقدمة فى هذا الأصل .

(١) ما أفاده الشيخ وجيه ، واختلفت الشراح فى تفاسير الخزيرة والحريرة قال العينى : الخزيرة بفتح الخاء المعجمة والزاى المكسورة والياء آخر الحروف الساكنة ثم الراء المفتوحة ، وهو ما يتخذ من الدقيق على هيئة العصيدة لكنه أرق منها ، قاله الطبرى ، وقال ابن فارس : دقيق يخلط بشحم ، وقال الجوهرى : الخزيرة أن يؤخذ اللحم فيقطع صغاراً ويصب عليه ماء

لا أنها النخالة خالصة ، وقوله الحريرة[١] من اللبن ، يقال إنه يلقى فيها اللبن حقيقة ، وقيل : المراد باللبن هو الدقيق نفسه ، لأن رقيقه يشبه صورته صورة اللبن .

(باب النهش[٢] إلخ)

كثيراً ، فإذا نضج ذر عليه الدقيق، وإن لم يكن فيها لحم فهى عصيدة ، وقيل الخزيرة مرقة تصفى من بلالة النخالة ثم تطبخ ، وقيل هى حساء من دقيق ودسم ، اه . وفى تقرير المكى : قوله « الخزيرة من النخالة » أى من النخالة واللحم القديد ، اه .

(١) وفى تقرير المكى : قوله «الحريرة من اللبن» أى من اللبن والنخالة أى الدقيق مع اللبن ، اه . قال الحافظ : قوله « الحريرة » يعنى بالإهمال من اللبن ، وهذا الذى قاله النضر وافقه عليه أبو الهيثم لكن قال من الدقيق بدل اللبن وهذا هو المعروف ، ويحتمل أن يكون معنى اللبن أنها تشبه اللبن فى البياض لشدة تصفيتها ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أن الشراح قد اختلط كلامهم فى الغرض من هذا الباب ومن الباب الآتى من « باب قطع اللحم بالسكين » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب النهش إشارة إلى رواية الترمذى « انهشوا اللحم نهشاً فإنه أهنأ وأمرأ » والغرض من الباب الآتى الرد على رواية النهى عن قطع اللحم بالسكين كما قاله بعض الشراح ، ويمكن الجمع بينهما بأن قطع اللحم بالسكين يحتمل وجهين :

قوله : (فضحكت) وكان[١] سبب ضحكها أن ذلك كان للاحتياج .

(باب ذكر[٢] الطعام إلخ)

قوله: (ولا ألبس) الحرير أراد[٣] بالحرير ما فيه نعومة مثل الحرير ، ولا يبعد أن يراد به ما سداه حرير ، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل .

الأول يقطع فيؤكل باليد كما هو ظاهر حديث المغيرة عند أصحاب السنن الثلاثة « من أنه ﷺ كان يحز له من جنب » الحديث ، ومحمل النهى قطع اللحم بالسكين مع الأكل به كما يشير إليه قوله ﷺ فإنه من صنيع الأعاجم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ويدل عليه قولها الآتى « قالت ما شبع » الحديث ، قال العينى وتبعه القسطلانى : قوله « فضحكت » أى عائشة رضى الله تعالى عنها ، وضحكها كان للتعجب من سؤال عابس عن ذلك مع علمه أنهم كانوا فى التقليل وضيق العيش ، وبينت عائشة رضى الله عنها ذلك بقولها « ما شبع آل محمد إلخ » اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته للتنبيه على أن ما أفاده الشراح فى غرض الترجمة ليس بوجيه عندى إذ قالوا : إن الغرض من هذه الترجمة إباحة أكل الطعام الطيب وأن الزهد ليس فى خلاف ذلك والأوجه عندى أن ذكر الأطعمة المختلفة ليس بداخل فى الحرص والشره .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع ما يرد على لفظ ظاهر الحديث من ن لبس الحرير لا يجوز فكيف قال لا ألبس الحرير ، وفى تقرير المكى :

قوله: (ليس فيها شيء فيشتقها (١)) وربما يتوهم (٢) أن ذلك كان إضاعة

أى الحرير الحلال ، اه . وهو مقتضى التوجيه الثانى فى كلام الشيخ ، وقال الحافظ رحمه الله : قوله «الحرير» كذا هنا للجميع ، وتقدم فى المناقب بلفظ « الحبير » بالموحدة بدل الراء الأولى ، وتقدم أنه للكشميهنى برائين ، وقال عياض: هو بالموحدة فى رواية القابسى، ثم قال بعد ذكر اختلاف الرواة: ورجح عياض الرواية بالموحدة وقال : هو الثوب المحبر وهو المزين الملون وقيل : الحبير ثوب وشيء مخطط ، وقيل : هو الجديد ، وإنما كانت رواية الحرير مرجوحة لأن السياق يشعر بأن أباهريرة كان يفعل ذلك بعد أن كان لا يفعله وهو كان لا يلبس الحرير لا أولا ولا آخراً ، بخلاف أكله الخمير ولبسه الحبير ، فإنه صار يفعله بعد أن كان لا يجده ، اه .

(١) اختلفت النسخ فى ضبط هذا اللفظ كما بسطه الشراح، قال القسطلانى: قوله « فنشتقها» بنون مفتوحة فمعجمة ساكنة ففوقية مفتوحة فقاف مشددة مفتوحة ، وللأصيلى وأبى ذر عن الحموى والمستملى «فنستفها» بسين مهملة بدل المعجمة وفاء بدل القاف ، وضبطه القاضى عياض بالشين المعجمة والفاء ، قال ابن قرقول : قال فى المطالع كذا لهم أى بالمعجمة والفاء ، أى نتقصى ما فيها من بقية ، قال : ورواه المروزى والبلخى بالشين والقاف وهو أوجه مع قولهم فنلعق ما فيها ولذا رجحها السفاقسى ، ولأن المراد أنهم لعقوا ما فيها بعد أن قطعوها ليتمكنوا من ذلك ، اه .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع إيراد يرد على ظاهر الحديث [كشنداز براى كلى خارها . برنداز براى دلى بارها] .

حيث شقها من غير أن يستطعم منه شيء ، والجواب أنه لا إضاعة فيه لتضمنه تطييب قلب مسلم وتسليته ، فإن فيما حصل منه كان كفاية لهم ، وأيضاً فإن الشق لا يستلزم أن يكون بحيث تخرج العكة عن الانتفاع بها ، فلا تضيع إن كان الشق بحيث يمكن قلبها ولعق ما فيها ، ثم يحاص[1] شقه بعد اللعق .

(باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه)

ودلالة[2] الرواية عليه من حيث أنه جعل فى طعامهم اللحم وهو غاية فى التكلف .

---

(١) من الحوص وهو الخياطة ، ومنه المثل أن دواء الشق أن تحوصه ، كذا فى القاموس .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، فإن من الأحاديث المشتهرة « سيد طعام أهل الدنيا والآخرة اللحم » ذكره السخاوى فى المقاصد الحسنة من رواية ابن ماجه وغيره وبسط طرقه ، وما ذكره الشيخ أوجه مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قال الكرمانى وجه التكلف من حديث الباب أنه حصر العدد بقوله « خامس خمسة » ولولا تكلفه لما حصر ، وسبق إلى نحو ذلك ابن التين ، اه . وهكذا قاله العينى وتبعه القسطلانى ، ولا يبعد أن يقال إن تكلفه يظهر من صنيعه إذ قال : اصنع لى طعاماً أدعو رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإنه يشير إلى أنه أراد أطيب اللحم ، وفى التيسير بعد ذكر كلام الكرمانى والعينى : مى توان كفت كه اين مردد راذن ششم كس تكلف كرده اكرچه كفته اند ، طعام الواحد يكفى الاثنين ، ليكن خالى از تكلف نيست ، اه . فتأمل فإنه بعيد فى بادى الرأى ، فإنه يدل أنه اذن السادس

قوله (ولا يناول من هذه المائدة إلى مائدة) أى إذا[1] لم يأذن بذلك صاحب الطعام صراحة ولادلالة، ودلالة الإذن موجودة فيما إذا كان طعامان على مائدتين واحداً من غير فرق ، وتكفل صاحب الطعام بإشباعهم جملة ، فإنه لا بأس حينئذ فى المناولة .

بالتكلف وهو ليس بتكلف فى الطعام ، قلت : ولا بأس فى التكلف للضيوف والإخوان لرواية البخارى ومسلم « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة » الحديث ، وفى الأوجز فى حديث أبى الهيثم إذ ذبح لرسول الله ﷺ شاة لايدخل ذلك فى التكلف المكروه، بل هو داخل فى إكرام الضيف المأمور به ، قال النووى : قد كره جماعة من السلف التكلف للضيف ، وهو محمول على ما يشق على صاحب البيت مشقة ظاهرة لأن ذلك يمنعه من الإخلاص وإكمال السرور بالضيف ، وأما فعل الأنصارى فليس مما يشق عليه ، بل لو ذبح أغناماً بل جمالا فى ضيافة رسول الله ﷺ وصاحبيه كان مسروراً بذلك مغبوطاً فيه ، انتهى مختصراً . وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى كتاب الأدب فى « باب صنع الطعام والتكلف للضيف » .

(١) ماأفاده الشيخ ظاهر ، قال القسطلانى قوله قال ابن المبارك فيما وصله عنه فى كتاب البر والصلة له لا بأس أن يناول بعضهم بعضاً من الطعام المحضر بين أيديهم إذ هم فيه كالشركاء ، ولا يناول أحد من هذه المائدة إلى من على مائدة أخرى لأنه وإن كان للمناول حق فيما بين يديه لكنه لاحق للآخر فى تناوله منه إذ لاشركة له فيه ، نعم إن علم رضى المضيف جاز ، اه .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ذكره الحافظ فى الفتح فى « باب الرجل

(باب الحشف)

أراد بذلك إثبات(١) ما توهم من باب التكلف(٢) أنه لعله لا بد له منه ، فأراد رده بإثبات أن النبي ﷺ اكتفى بالحاضر(٣) عنده ولو حشفاً ، فعلم أن التكلف ليس أمراً لابد(٤) له منه .

يتكلف إلخ ، من كلام البخارى وهو فى هذا الباب فى جميع نسخ البخارى من الفتح وغيره من كلام ابن المبارك .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله دفع توهم ، إلخ .

(٢) كما تقدم قريباً من قوله « باب الرجل يتكلف إلخ » وأوضح منه فى الدلالة ما ورد فى الرواية « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » الحديث .

(٣) فإنه معروف من دأبه ﷺ ، فإنه إذا أتى عنده ضيف أرسل إلى نسائه ، وإذا لم يجد عندهن شيئاً يقول : ألا رجل يضيف ، هذا كما هو معروف من قصة أبى طلحة ، وفى البخارى من حديث عبدالرحمن بن أبى بكر أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء ، وأن النبى ﷺ قال « من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث » الحديث ، وفى الباب عدة روايات .

(٤) بل كان النبى ﷺ ربما يدفع توهم التكلف كما فى أبى داود فى « باب الاستنثار » من حديث لقيط بن صبرة إذ أمر النبى ﷺ بذبح شاة ثم قال له لا تحسبن أنا من أجلك ذبحناها ، الحديث .

قوله : (فدعى إلى الصلاة) فألقاها ، أشار بتقديم[١] هذه الرواية تخصيص الترجمة وما دل عليها من الروايات بما إذا كانت له فاقة إلى الطعام .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى « باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة » من كتاب الصلاة وذكر فى تقرير المكى قوله « فألقاها » فعلم أنه لم يكن مضطراً إلى الأكل ، وما سيجىء من قوله : فابدءوا بالعشاء فى حق المضطر ، اه .

كتاب العقيقة(١)

---

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز أشد البسط ، ذكر فيه فى مبدأ كتاب العقيقة أن فيها عشرة أبحاث لطيفة الأول فى لغتها ، والثانى فى حكمها ، والثالث فى وقتها ، وفيه أنه إذا فات الوقت هل تقضى أم لا ؟ الرابع : هل تختص بالذكر أو تسن للأنثى أيضاً ، والخامس : هل يفرق بين الذكر والأنثى بالشاة والشاتين ، أو شاة شاة لكل منهما ، والسادس : هل تختص بالشاة أو تكون من البقر والإبل أو الشركة فيهما أيضاً ، والسابع : يشترط فيها ما يشترط فى الضحايا ، والثامن من المكلف بها ، أو الوالد خاصة أو غيره أيضاً ، ويدخل فيه أنه إذا لم يعق عن الصغير هل يعق عن نفسه بعد البلوغ ؟ التاسع : هل يكسر عظامها فى الطبخ أم لا ؟ العاشر: هل يلطخ رأس الصبى بدم العقيقة أم لا ؟ هذه عشرة أبحاث بسط الكلام عليها فى الأوجز مفصلا ونذكر ههنا الأولين منها فقط رداً للاختصار أما الأول منهما فقد قال الحافظ : العقيقة بفتح العين المهملة اسم لما يذبح عن المولود ، واختلف فى اشتقاقها فقال أبو عبيد والأصمعى : أصلها الشعر الذى يخرج على رأس المولود ، وتبعه الزمخشرى وغيره وسميت الشاة التى تذبح عنه فى تلك الحالة عقيقة لأنه يحلق عنه ذلك الشعر عند الذبح ، وعن أحمد أنها مأخوذ من العق وهو الشق والقطع ، ورجحه ابن عبد البر وطائفة قال الخطابى : العقيقة اسم الشاة المذبوحة عن الولد سميت بذلك لأنها تعق مذابحها أى تشق وتقطع ، وقال ابن الفارس : الشاة التى تذبح والشعر كل

(باب تسمية[1] المولود إلخ)

منها يسمى عقيقة ، وبسطه النووى فى تهذيب اللغات وقال بعدما حكى قول أبى عبيد والأصمعى وغيرهما : وهذا لأنهم ربما سموا الشىء باسم غيره إذا كان معه أو من شبهه فسميت الشاة عقيقة لعقيقة الشعر ، قال أبو عبيد : وكذلك كل مولود من البهائم ، فإن الشعر الذى يكون عليه حين يولد عقيقة وعقة إلى آخر ما بسط فيه ، أما البحث الثانى فقد اختلف أهل العلم فى حكمها ثم بسط الكلام على ذلك وقال بعد ذلك : فتحصلت فى العقيقة عدة مذاهب أولها أنها واجبة ، وهو مذهب الليث وداود وأبى الزناد ، وهو رواية عن أحمد واختارها بعض أصحابه ، وروى عن الحسن وأهل الظاهر وقال ابن حزم : هى فرض واجب يجبر الإنسان عليه إذا فضل من قوته مقدارها ، الثانى : أنها سنة مؤكدة ، حكاها شارح الإقناع من فروع الشافعية وهو مقتضى كلام صاحب الروض المربع من فروع الحنابلة وبه جزم صاحب نيل المآرب منهم ، وحكاه ابن عابدين عن الشافعى وأحمد ، الثالث الندب ، جزم به الدردير وهو نص الإمام مالك فى الموطأ ، واختلفت الروايات عن الحنفية ، والمعروف فى فروعهم مندوبة وهو الصواب والثانية أنها مباحة ، والثالثة أنها بدعة ، وأنكرها العينى وبسط الكلام على رد هذا القول وأثبت الاستحباب فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك وزدته تكميلا للفائدة ، قال الحافظ : كذا فى رواية أبى ذر عن الكشميهنى وسقط لفظة «عن» للجمهور ، وللنسفى «وإن لم يعق عنه» بدل «لمن لم يعق عنه» ورواية الفربرى أولى لأن قضية رواية النسفى تعين التسمية غداة الولادة سواء حصلت العقيقة عن

قوله : (أعرستم الليلة) وفى تقرير[1] النبى ﷺ وعدم إنكاره على مافعلا دلالة على جواز الأكل والميت لم يدفن بعد وإذ أجله ذلك لأهل بيت الميت كان جوازه لأهل المحلة أظهر ، نعم لاينبغى الاشتغال بمثل هذه

ذلك المولود ، أم لا ، وهذا يعارضه الأخبار الواردة فى التسمية يوم السابع كما سأذكرها قريباً ، وقضية رواية الفربرى أن من لم يرد أن يعق عنه لا يؤخر تسميته إلى السابع كما وقع فى قصة إبراهيم بن أبى موسى وإبراهيم ابن النبى ﷺ وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن أبى طلحة ، فإنه لم ينقل أنه عق عن أحد منهم ، ومن أريد أن يعق عنه تؤخر تسميته إلى السابع كما سيأتى فى الأحاديث الأخرى وهو جمع لطيف لم أره لغير البخارى ، اه . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة فى تسمية المولود يوم السابع من السنن وغيرها منها مارواه أصحاب السنن الثلاثة من حديث الحسن عن سمرة فى حديث العقيقة تذبح عنه يوم السابع ويسمى ، وفى البزار وصحيحى ابن حبان والحاكم بسند صحيح عن عائشة قالت : « عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع وسماهما ، قال القسطلانى : قال النووى فى الأذكار : تسن تسميته يوم السابع أو يوم الولادة ، ولكل من القولين أحاديث صحيحة ، فحمل البخارى أحاديث يوم الولادة على من لم يرد العتق ، وأحاديث يوم السابع على من أراده كما ترى ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات المسألة من الحديث ، فما اشتهر فيما بين عوام الناس من أنه لا يجوز الأكل إذا كان الميت فى البيت أو فى جواره حتى يخرج من البيت ليس بصحيح ، نبه على ذلك الشيخ التهانوى فى رسالته « أغلاط العوام » ونبه على ذلك أيضاً صاحب المدخل إذ قال :

الأمور عن تجهيزه وتكفينه للنصوص (١) الواردة فى المبادرة بانصرام أموره .

(وساق (٢) الحديث)

وكذا يحذر مما أحدثه بعضهم ، وهو أن الميت إذا مات لا يأكل أهله حتى يفرغوا من دفنه ، اه .

(١) كما هو معروف فى الروايات وإليه أشار عندى البخارى فى مبدأ كتاب الجنائز بباب الأمر باتباع الجنائز كما حققته فى محله وذكرته هناك من سنن أبى داود فى « باب تعجيل الجنازة » أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبى ﷺ يعوده فقال إنى لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت فآذنونى به وعجلوا فإنه لا ينبغى لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهرانى أهله وغير ذلك من الروايات المذكورة هناك .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تكميلا للفائدة قال الحافظ : قوله « وساق الحديث » هذا يوهم أنه يريد الحديث الذى قبله وليس كذلك لأن لفظهما مختلف وهما حديثان عند ابن عون أحدهما عنده عن أنس بن سيرين وهو المذكور ههنا ، والثانى عنده عن محمد بن سيرين عن أنس وقد ساقه المصنف فى اللباس بهذه الإسناد ، ولفظه أن أم سليم قالت لى : يا أنس انظر هذا الغلام فلا تصيبن شيئاً حتى تغدو به إلى النبى ﷺ ، فغدوت به فإذا هو فى حائط له وعليه خميصة وهو يسم الظهر الذى قدم عليه فى الفتح ، ثم وجدت فى نسخة الصغانى بعد قوله « وساق الحديث » قال أبو عبد الله اختلفا فى أنس ابن سيرين ومحمد بن سيرين ، أى أن ابن أبى عدى ويزيد بن هارون اختلفا

(باب إماطة[1] الأذى)

فى شيخ عبد الله بن عون ، وهذا يتعين أنهما عنده صحيح اختلفت ألفاظه ، وذكر المزى أن حماد بن مسعدة وافق ابن أبى عدى ، أخرجه مسلم من طريقه لكنى لم أره فى كتاب مسلم مسمى بل قال عن ابن سيرين ، ويؤيد رواية ابن أبى عدى أن أحمد أخرج الحديث مطولا من طريق همام عن محمد بن سيرين ، اه . وقال العينى : قوله « ساق الحديث » أشار به إلى أن الحديث المذكور دائر بين الأخوين ، فالذى مضى عن أنس بن سيرين ، وهذا عن أخيه محمد بن سيرين ، كلاهما رويا عن أنس بن مالك ، فروى البخارى هذا عن محمد بن المثنى عن محمد بن أبى عدى عن عبد الله بن عون عن محمد ابن سيرين عن أنس بن مالك ، قوله : ساق الحديث أى الذى رواه محمد ابن المثنى وساقه البخارى فى كتاب اللباس فى باب الخميصة السوداء ، قال : حدثنى محمد بن المثنى قال : حدثنى ابن أبى عدى عن ابن عون عن محمد بن سيرين عن أنس قال : « لما ولدت أم سليم » الحديث ،

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته للاختلاف الوسيع فى مصداق الأذى قال الكرمانى: قوله « الأذى » قيل هو إما الشعر ، وإما الدم ، وإما الختان ، قال الخطابى : قال محمد بن سيرين : لما سمعنا هذا الحديث طلبنا من يعرف إماطة الأذى عنه فلم نجد ، وقيل : المراد بالأذى هو شعره الذى علق به دم الرحم فيماط عنه بالحلق ، وقيل إنهم كانوا يلطخون رأس الصبى بدم العقيقة وهو أذى فنهى عن ذلك ، أقول : يحتمل أن يراد به آثار دم الرحم فقط ، اه . وقال الحافظ : وقع عند أبى داود عن ابن سيرين : إن لم يكن الأذى حلق الرأس فلا أدرى ما هو ؟ وأخرج عنه الطحاوى قال : لم أجد من

. . . .

يخبرني عن تفسير الأذى وقد جزم الأصمعي بأنه حلق الرأس ، وأخرجه أبو داود بسند صحيح عن الحسن كذلك ، ووقع في حديث عائشة عند الحاكم أمر أن يماط عن رءوسهما الأذى ولكن لا يتعين ذلك في حلق الرأس ، فقد وقع في حديث ابن عباس عند الطبراني : يماط عنه الأذى ويحلق رأسه فعطفه عليه ، فالأولى حمل الأذى على ما هو أعم من حلق الرأس ، ويؤيد ذلك أن في بعض طرق حديث عمرو بن شعيب « ويماط عنه أقذاره » رواه أبو الشيخ . انتهى مختصراً . والأوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أن المراد بالأذى البلايا المتعلقة بالمولود ، ويستنبط ذلك بما اختاره القارى في شرح قوله صلى الله عليه وسلم « الغلام مرتهن بعقيقته » يعني أنه محبوس سلامته عن الآفات بها ، اه . وفي هامش الكوكب في شرح قوله مرتهن أي لا يتم الانتفاع به دون فكه بالعقيقة أو سلامته ونشوءه على النعت المحمود رهينة بها إلى آخر ما بسط فيه .

كتاب الذبائح[1] والصيد والتسمية

قوله : (فما أدركته يتحرك بذنبه إلخ) يعني[2] إذا علمت فيه شيئاً من

---

(١) قال العيني : أي هذا كتاب في بيان أحكام الذبائح وأحكام الصيد وبيان التسمية عند إرسال الكلب على الصيد ، ثم قال بعد ذكر الحديث : مطابقته للترجمة ظاهرة على تقدير وجود قوله « باب التسمية على الصيد » وإلا فلقوله كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد أظهر ، لأن في الحديث ثلاث أشياء : مشروعية الصيد ، ووجوب ذكاته حقيقة أو حكماً ، ووجوب التسمية ، وللترجمة ثلاثة أجزاء يطابق كل واحد من الثلاثة المذكورة لكل واحد من أجزاء الترجمة ، اهـ . وما ذكره من قوله « على تقدير وجود إلخ » مبني على نسخة العيني ، فإنه ذكر فيها بعد الكتاب « باب التسمية على الصيد » وهكذا في نسخة الكرماني والفتح ، وذكروا اختلاف النسخ في ذكر هذا الباب ، وليس هذا الباب في متن النسخ الهندية من البخاري التي بأيدينا ، ولكن ذكرها في الحاشية ، ويمكن أن يقال إن المذكور ههنا هو بيان الكتاب وسيأتي باب التسمية مستقلا في ذيل الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، يعني أن حركة الذنب ليست بمقصودة بل المقصود منه تيقن حياته بأي شيء يحصل ، قال الكرماني : قوله « ما أدركته إلخ » يعني ما أدركته من هذه الأربعة بعد الخنق والوقذ والتردي والنطاح ومن غيرها فيها حياة مستقرة بأن يتحرك بذنبه مثلا أو بعينه فاذبحه وكله ولا يكون حراماً ، وهو

أمارات الحياة ثم ذبحته حل لك أكله سواء[1] كانت حياته مما أمكن بقاؤه

معنى قوله تعالى «إلا ماذكيتم» ، اه . وبسط الحافظ فى تخريج أثر ابن عباس وقال: قوله « المنخنقة » إلخ ، وصله البيهقى بتمامه وقال فى آخره : فما أدركته من هذا يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكروا اسم الله عليه فهو حلال ، وأخرجه الطبرى من هـــذا الوجه وفى آخره «إلا ما ذكيتم» إلا ما أدركتم ذكاته من هذا كله يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكر اسم الله عليه ، ومن وجه آخر من طريق قتادة كل ماذكر غير الخنزير إذا أدركت منه عيناً تطرف أوذنباً يتحرك أو قائمة تركض فذكيته فقد أحل لك ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو مذهب الجمهور كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى « باب مايجوز من الذكاة على حال الضرورة » وفيه فى الحديث مسألة أخرى سكت عنها عامة الشراح ، وهى ماقال ابن رشد : اختلفوا فى تأثير الذكاة فى المشرفة على الموت من شدة المرض، فالجمهور على أن الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك ، وقال الموفق : المنخنقة وغيرها التى ماتت محرمة لا أن تدرك ذكاتها لقوله تعالى « إلا ماذكيتم » فإن كانت لم يبق من حياتها إلا مثل حركة المذبوح لم تبح بالذكاة ، وإن أدركها وفيها حياة مستقرة بحيث يمكن ذبحها حلت لعموم الآية ، وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لاتعيش معه أو تعيش لعموم الآية ، وفى الهداية : الذى بقر الذئب بطنه وفيه حياة خفية أو بينة إذا ذكاه حل عند أبى حنيفة وعليه الفتوى لقوله تعالى «إلا ماذكيتم» استثناء مطلقاً من غير فصل ، ثم ذكر اختلاف أبى يوسف ومحمد ، انتهى ملتقطاً من الأوجز .

معها أولا ، ولاتقاس[١] المذكورات ههنا من المتردية والنطيحة والموقوذة على الصيد لما بينهما من بون بعيد ، فإن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية انفاره ، بخلاف ماههنا لأنه لم يذك أصلا فلابد من ذكاته ولو لم يبق فيه من الحياة إلا ما استحال بقاؤه معها .

قوله : (باب[٢] ما أصاب المعراض بعرضه)

---

(١) نبه الشيخ بذلك على الفرق بين هذه المذكورات الأربعة إذ لابد فيها من الذبح ، وبين الصيد إذ يكفى فيه الجرح فى أى موضع كان ولا يحتاج فيها إلى الذبح لأن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية ، ففى الأوجز : الذكاة نوعان : اختيارية واضطرارية ، قال صاحب الهداية : هى اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحيين . واضطرارية وهى الجرح فى أى موضع كان من البدن ، والثانى كالبدل عن الأول لأنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن الأولى .

ولا يذهب عليك أن الإمام أبا داود ذكر فى حديث أبى العشراء عن بيه أنه قال يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة أو الحلق ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ « لو طعنت فى فخذها لأجزأ عنك » قال أبو داود : لايصلح هذا إلا فى المتردية والمتوحش ، وظاهر هذا الكلام أنه يجزىء فى المتردية الذكاة الاضطرارية ، وبسط الشيخ قدس سره فى البذل الكلام على قول أبى داود ، قال فى آخره : لا يفيد تأويل أبى داود فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وزدته للتنبيه على الإشكال

قوله : (إذا ضربت عنقه أو وسطه فكله) لأنه لا يمكن[1] بقاؤه دون العنق ، وكذلك إذا تقطع قطعتين فلم يبق مبانا من الحى بل هو مبان من المذكى فلا يكون حراما وهذا هو المذهب .

الوارد ههنا على الظاهر ، فإن الظاهر أن هذا الباب مكرر لأنه تقدم قريباً « باب صيد المعراض » ، وازداد الإشكال بشرح القسطلانى إذ ذكر لفظ الحكم فى شرح البابين ، فقال فى الأول « باب حكم صيد المعراض » ، وقال فى الثانى « باب حكم ما أصاب المعراض إلخ » ، وعلى هذا فالتكرار ظاهر ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك ، بل أشار صاحب التيسير إلى عدم الحاجة إلى التكرار إذ قال تحت حديث الباب : اين حديث غير حديث سابق است ليكن اين را بابى ديكر ساختن ضرورنه بوده است ، اه . وما أفاده الشيخ من أن هذا حديث غير الأول غير ظاهر إلا أن يوجه باختلاف السند ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من البابين مختلف ، ومن الأصول أن اللفظ وإن كان متحداً لا يعد الباب مكرراً إذا اختلف الغرض من البابين كما تقدم مفصلا فى الأصل الثانى والعشرين من الأصول المذكورة فى المقدمة ، فالغرض عندى من الباب الأول بيان مصداق صيد المعراض وهو ما يصاد بالعرض ولذا ذكر فيه صيد البندقة ، والغرض من الباب الثانى بيان حكم صيد المعراض أنه لا يجوز إذا صيد بعرضه فوضح الفرق بينهما .

(١) قال الحافظ : قال ابن التين : إذا قطع من الصيد مالا يتوهم حياته بعد فكأنه أنفذه بتلك الضربة فقامت مقام التذكية وهذا مشهور مذهب مالك وغيره ، اه . قال العينى فى التمهيد عن مالك : إن قطع عضوه لا يؤكل وأكل

قوله : (باب الخذف[1] والبندقة)

قوله : (باب[2] ما جاء فى التصيد)

الباقى ، وقال الشافعى : إن قطع قطعتين أكله ، وإن كانت إحداهما أقل من الأخرى إذا مات من تلك الضربة ، وقال أبو حنيفة والثورى : إذا قطعه نصفين أكلا جميعاً ، وإن قطع الثلث فإن كان مما يلى الرأس أكله جميعه ، وإن كان الذى يلى العجز أكل الثلثين مما يلى الرأس ولا يأكل الثلث الذى يلى العجز ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن هذا الباب سيأتى فى أواخر كتاب الأدب بلفظ باب الخذف وهو محله ، فإن المقصود من الحديث النهى عن هذا الفعل ، ولذا ترجم عليه هناك فى بعض النسخ « باب النهى عن الخذف » وهو من الآداب ومحله كتاب الأدب ، والمقصود من ذكره ههنا بيان حكم مصيده كما أشار إليه النبى ﷺ بقوله ولا يصاد به صيد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على الغرض من الترجمة وهو عند هذا العبد الضعيف بيان مشروعيته دفعاً لما يتوهم من حديث السنن عن ابن عباس « من اتبع الصيد فقد غفل » فإنه يوهم كراهية التصيد فدفعه الإمام البخارى بهذا الباب ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : تحت حديث عدى وفيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط التذكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبه بباطل منه فلو لم يقصد الانتفاع حرم به إلى آخر مابسط .

قوله : (الطافى حلال) وأنت [١] تعلم أن الترجيح عند اجتماع المحرم والمبيح للمحرم لا غير .

قوله : (أما الطير فأرى إلخ) أى [٢] مانى المعاش غير مانى المولد .

---

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف الروايات فيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والمسألة خلافية شهيرة مباح عند الأئمة الثلاثة ولا يجوز عندنا الحنفية ، وبقولهم قال جماعة من الصحابة والتابعين ، كما بسط أسماءهم فى الأوجز وفيه : ولنا حديث جابر قال : « قال رسول الله ﷺ : « ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه ، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه » رواه أبو داود ، وما تكلموا عليه أجاب عنه الزيلعى ولخصه الشيخ فى البذل وأكثر ما أوردوا عليه أنه موقوف ، قال القارى فى المرقاة : لا يضر وقفه فإن الموقوف فى هذا كالمرفوع كما هو المعروف ، وقال السرخسى فى المبسوط : وحجتنا فى ذلك حديث جابر ، ولا يقال هذا نهى إشفاق لما قيل إن الطافى يورث البرص لأن الاستكثار من السمك يورث البرص الطافى وغيره سواء ، وإنما بعث رسول الله ﷺ مبيناً للأحكام دون الطب ، والموجب للحرمة من الآثار يترجح على الموجب للحل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك » انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) قال الحافظ : وصله المصنف فى التاريخ من رواية عمرو بن دينار وأبى الزبير أنهما سمعا شريحاً صاحب النبى ﷺ يقول : كل شىء فى البحر مذبوح ، قال : فذكرت ذلك لعطاء فقال : أما الطير فأرى أن تذبحه ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره معناه أن المراد من الطير الذى يذبح هو الطير

قوله : (أصيد بحر ؟ قال نعم) ، وكان منشأ [١] سؤاله اختصاص البحر بالمعظم منه المحيط بأقطار العالم وهو مالح ، ولذلك استدل على دفع توهمه بقوله تعالى « هذا [٢] عذب فرات » ليظهر أن الحكم فيهما سواء ، وإذا ثبت الحكم فى البحر العذب ثبت فى الأنهار والقلات وغير ذلك قياساً .

قوله : (قال أبو الدرداء فى المرى إلخ) [٣] يعنى أنه استفتى فى المرى ،

الذى يكون مأوى المعاش غير مأوى المولد كالبط والأوز ، وأما الطير الذى يكون مأوى المولد فلا حاجة إلى ذبحه فإنهم قالوا إن بعض أنواع السمك أيضا يطير ، ففى « حياة الحيوان » عن الغزالى : ومن السمك نوع يطير على وجه البحر مسافة طويلة ثم ينزل ، انتهى . ثم قال : والسمك بجميع أنواعه حلال بغير ذبح ، وعلى هذا لا يرد ما أورده صاحب التيسير إذ قال تحت قول عطاء : اين قول درين باب مناسب نمى نمايد مكر آنكه در بحرهم طيور باشند ، اهـ .

(١) ففى الجمل تحت قوله تعالى : « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر » الآية ، قوله « البحر » أى المحيط ، لأنه المتبادر من التعريف إذ هو الفرد الكامل ، اهـ .

(٢) إشارة إلى قوله عز اسمه : « وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً » الآية ، وفى الأوجز عن الإمام الرازى المراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(٣) قال الحافظ : والمرى بضم الميم وسكون الراء بعدها تحتانية وضبط فى النهاية تبعاً للصحاح تشديد الراء نسبة إلى المر وهو الطعم المشهور ، وجزم الشيخ محيى الدين بالأول ، ونقل الجواليقى فى لحن العامة أنهم يحركون الراء والأصل بسكونها ، انتهى . زاد القسطلانى : والذى فى القاموس التشديد

ماذا حكمه ؟ فقال إنه حلال أحله الحيتان ذوات الملح إلا أنه عبر عن الحل بالذكاة لما أنها سببه .

وعبارته والمرى كدرى إدام كالكامخ ، انتهى . قال الحافظ : قال الحربى هذا مرى يعمل بالشام يؤخذ الخمر فيجعل فيه الملح والسمك ويوضع فى الشمس فيتغير عن طعم الخمر ، اه .

ثم قال الحافظ : وكان أبو الدرداء وجماعة من الصحابة يأكلون هذا المرى المعمول بالخمر ، وأدخله البخارى فى طهارة صيد البحر ، يريد أن السمك طاهر حلال وأن طهارته وحله يتعدى إلى غيره كالملح ، حتى يصير الحرام النجس بإضافتها إليه طاهراً حلالا ، وهذا على رأى من يجوز تخليل الخمر ، وهو قول أبى الدرداء وجماعة ، انتهى . قال العينى : إن أبا الدرداء ممن يرى جواز تخليل الخمر وهو مذهب الحنفية ، انتهى . والمسألة خلافية شهيرة ، قال النووى تحت حديث : إن النبى ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال : لا ، هذا دليل الشافعى ، والجمهور أنه لا يجوز تخليل الخمر ولا تطهر بالتخليل هذا إذا خللها بخبز أو بصل أو خميرة أو غير ذلك مما يلقى فيها فهى باقية على نجاستها وينجس ما ألقى فيها ، ولا يطهر هذا الخل بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره ، أما إذا نقلت من الشمس إلى الظل أو من الظل إلى الشمس ففى طهارتها وجهان لأصحابنا ، أصحهما تطهر هذا الذى ذكرناه من أنها لا تطهر إذا خللت بإلقاء شىء فيهـــا هو مذهب الشافعى وأحمد والجمهور ، وقال الأوزاعى والليث وأبو حنيفة تطهر ، وعن مالك ثلاث روايات أصحها عنه : أن التخليل حرام ، فلو خللها عصى وطهرت ، والثانية حرام ولا تطهر ،

(باب[1] ذبيحة الأعراب)

والثالثة حلال وتطهر ، وأجمعوا أنها إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت ، وقد تحكى عن سحنون المالكى أنها لا تطهر ، فإن صح عنه فهو محجوج بإجماع من قبله ، اه‍ . وأجاب الشيخ فى البذل عن حديث تخليل خمر أيتام بأن الخمر كانت نفوسهم ألفت بالخمر ، وكل مألوف تميل إليه النفس ، فخشى النبي ﷺ من دواخل الشيطان فنهاهم عن اقترانها بالكلية نهى تنزيه لئلا يتخذ التخليل وسيلة إليها ، وأما بعد طول عهد التحريم فما بقى السبب ولا يخشى هذه الدواخل . ويؤيده خبر نعم الإدام الخل ، اه‍ . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره نهى النبي ﷺ عن الأوعية الأربعة الحنتم وغيره .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لأن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك إشارة إلى جوازه دفعاً لما يتوهم من ظاهر حديث أبى داود عن ابن عباس قال : نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب و بسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : يحتمل أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل لأن ذلك مما بقى عليه من التكليف ، وأما التسمية على ذبح تولاه غيره من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سموا الله أنتم الآن فستبيحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا ، إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته ، اه‍ . وقال السندى : كأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أرشدهم بذلك إلى حمل حال المؤمن على الصلاح وإن كان

. . . .

جاهلا ، وأن الشك بلا دليل لا يضر ، وأن الوسوسة الخالية عن دليل يكفى فى دفعها تسمية الآكل والله تعالى أعلم ، فلا يرد أن التسمية عند الذبح إن لم تكن واجبة يجوز لهم الأكل وإن لم يسموا ، وإن وجبت فلا ينفع تسمية الآكل ولا تنوب عن تسمية الذابح ، فالحديث مشكل على الوجهين ، وبهذا ظهر أن الاستدلال بهذا الحديث على عدم وجوب التسمية عند الذبح لا يخلو عن ضعف لظهور أن الحديث بظاهره يفيد أن التسمية واجبة لكن تنوب تسمية الآكل عن تسمية الذابح ولم يقل به أحد ، وعند التأويل لا يبقى دليلا فتأمل والله تعالى أعلم ، قال الزرقانى : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح ، بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل قال الطيبى : هــذا من أسلوب الحكيم كأنه قيل لهم : لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذى يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . قال ابن تيمية فى المنتقى : الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، اهـ . قال المهلب : هـذا الحديث أصل فى أن التسمية على الذبيحة لا تجب ، إذ لو كانت واجبة لاشترطت على كل حال ، وقد أجمعوا على أن التسمية على الأكل ليست فرضاً فلما نابت عن التسمية على الذبيحة دل على أنها سنة ، لأن السنة لا تنوب عن الفرض إلى آخر ما بسط فيه ، وقول المهلب مبنى على مسلكه ، فإن مسألة التسمية على الذبيحة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها أيضاً فى الأوجز وفيه قال العينى : اختلف العلماء فى التسمية على الصيد والذبيحة فروى عن ابن سيرين وغيره أنها فريضة فمن تركها عامداً أو ساهياً لم يؤكل وهو قول

(نهى عن النخع إلخ يقول)[بياض[1]] .

الظاهرية ، وذهب مالك والثوری وأبو حنيفة وأصحابهم إلى أنه إن تركها عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين بسطت أسماؤهم فی الأوجز ، وقال الشافعی يؤكل للصيد والذبيحة فی الوجهين جميعاً تعمد ذلك أو نسيه ، قال الحافظ : اختلفوا فی كونها شرطاً فی حل الأكل فذهب الشافعی وطائفة وهی رواية عن مالك وأحمد أنها سنة، من تركها عمداً أو سهواً لم يقدح فی حل الأكل ، وذهب أحمد فی الراجح عنه وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً فی حديث عدی ، وذهب أبو حنيفة والثوری ومالك وجماهير العلماء إلى الجواز لمن تركها ساهياً لا عامداً ، والمشهور عن أحمد التفرقة بين الصيد والذبيحة ، قال الخرقی : من ترك التسمية على الصيد عامداً أو ساهياً لم يؤكل ، وإن تركها على الذبيحة عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، انتهى مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه . واختلافهم فی مصداق التسمية .

(١) بياض فی الأصل زائداً من سطر واحد ، وكتب فی تقرير المكی قوله « فتتخلف الأوداج » معناه فتترك الأوداج خلف السكين بأن يتجاوز السكين عن الأوداج حتى يصل إلى النخاع ويبقى الأوداج وراء ظهر مقطوعة ، أهو جائز أم لا ؟ فقال : لا ، بل يكره ، اه . وقال الكرمانی تحت قوله « حتى يقطع النخاع » بفتح النون وضمها وكسرها خيط أبيض يكون داخل عظم الرقبة ويكون ممتداً إلى الصلب حتى يبلغ عجب الذنب ، اه وقال الحافظ: وقوله « النخع » بفتح النون وسكون الخاء المعجمة فسره فی الخبر بأنه قطع ما دون العظم ، والنخاع عرق أبيض فی فقار الظهر إلى القلب يقال له خيط

. . . .

الرقبة ، وقال الشافعي : النخع أن تذبح الشاة ثم يكسر قفاها من موضع المذبح أو تضرب ليعجل قطع حركتها ، وأخرج أبو عبيد فى الغريب عن عمر أنه نهى عن الفرس فى الذبيحة ثم حكى عن أبى عبيدة أن الفرس هو النخع يقال : فرست الشاة ونخعتها ، وذلك أن ينتهى بالذبح إلى النخاع وهو عظم فى الرقبة ، قال: ويقال أيضاً هو الذى يكون فى فقار الصلب شبيه بالمخ وهو متصل بالقفا ، نهى أن ينتهى بالذبح إلى ذلك ، قال أبو عبيد : أما النخع فهو على ماقال ، وأما الفرس فيقال هو الكسر وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد ، ويبين ذلك أن فى الحديث « ولا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهق » قال الحافظ : يعنى فى حديث عمر المذكور، وكذا ذكره الشافعى عن عمر ، اهـ. وفى العينى قال صاحب الهداية: ومن بلغ بالسكين النخاع أو قطع الرأس كره له ذلك وتؤكل ذبيحته ، أما الكراهة فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن تنخع الشاة إذا ذبح ، قلت : هذا رواه محمد بن الحسن فى كتاب الصيد من الأصل عن سعيد بن المسيب عن رسول الله ﷺ وهو مرسل ، اهـ .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك « باب النحر والذبح » ولعله أشار بذلك إلى جواز كليهما، لأن الوارد فى الحديثين نحر الفرس وذبحه، وقال الحافظ : النحر فى الإبل خاصة ، وأما غير الإبل فيذبح ، وقد جاءت أحاديث فى ذبح الإبل وفى نحر غيرها ، وقال ابن التين : الأصل فى الإبل النحر وفى الشاة ونحوها الذبح ، وأما البقر فجاء فى القرآن ذكر ذبحها وفى السنة ذكر نحرها ، واختلف فى ذبح ماينحر ونحر مايذبح ، فأجازه الجمهور

قوله : (هذا الحى من جرم) والوجه(١) فى رفع الحى على ما كتبه المعرب ما كتبه فى الحاشية نسخة مبينة ثم بين الضمير المجرور بقوله الحى ، ولا يبعد أن يقال مثل ذلك على تقدير نسخة المتن أيضاً فيقال إن الحى بيان هذا على حذف المشار إليه .

ومنع ابن القاسم ، اه . قال الكرمانى تحت قول عطاء : لاذبح ولانحر إلا فى المذبح ، والمنحر لف ونشر على الترتيب ، والذبح فى الحلق والنحر فى اللبة ، وما يذبح أى ما من شأنه أن يذبح كالشاة يجوز نحرها ، واحتج عليه بقوله تعالى : « إن الله يأمركم » الآية ، إذ البقر مذبوح ، إذ الأصل الحقيقة وجاز نحره اتفاقاً وبأن ذبح المنحور جائز إجماعاً فكذلك نحر المذبوح، قال النووى: ما أنهر الدم فكل فيه دليل على جواز ذبح المنحور والعكس ، وجوزه العلماء إلا داود ، وقال مالك فى بعض الروايات بإباحة ذبح المنحور دون نحر المذبوح، وأجمعوا أن السنة فى الإبل النحر وفى الغنم الذبح والبقر كالغنم عند الجمهور، وقيل : تنحر بين نحرها وذبحها ، اه .

(١) قلت أعرب فى النسخ الهندية على لفظ الحى فى قوله « بيننا وبين هذا الحى » بالرفع فبين الشيخ قدس سره وجه الرفع لأن المتبادر الخفض ، وفى حاشية الهندية قوله « كان بيننا وبينه » لأبى ذر عن الحموى والمستملى « بيننا وبينه هذا الحى » بالرفع ، وقال السفاقسى بالخفض بدل من الضمير فى بينه ، ورد بأنه يصير تقدير الكلام أن زهدم الجرمى قال : « كان بيننا وبين هذا الحى من جرم إخاء » وليس المراد وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعريين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، ورواية الكشميهنى « وبيننا وبين هذا الحى » تؤيد ما قال السفاقسى إلا أن المعنى غير

(باب إذا وقعت الفأرة فى السمن الجامد أو الذائب)

دلالة[1] الرواية على جزئى الترجمة ظاهرة ، فإن الحولية لاتتحقق إلا فى الجامد ، فعلم أن الذائب لا يبقى طاهراً .

صحيح ، اه . وقال الحافظ : قوله « كان بيننا وبينه هذا الحى » بالخفض بدلا من الضمير فى بينه ، كذا قال ابن التين ، وليس بجيد لأنه يصير تقدير الكلام أن زهدماً الجرمى قال « كان بيننا وبين هذا الحى من جرم إخاء » وليس ذلك المراد ، وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعريين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، وقد وقع هنا فى رواية الكشميهنى : وكان بيننا وبين هذا الحى ، وكذا وقع فى رواية إسماعيل عن أيوب عن القاسم وأبى قلابة كما سيأتى فى كفارة الأيمان ، وهو يؤيد ما قال ابن التين إلا أن المعنى لا يصح ، وقد أخرجه فى أواخر كتاب التوحيد من طريق عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن أبى قلابة والقاسم ، كلاهما عن زهدم قال : كان بين هذا الحى من جرم وبين الأشعريين ود وإخاء ، وهذه الرواية هى المعتمدة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن قوله هذا الحى بيان لضمير المتكلم فى قوله بيننا ، لأن كون أبى موسى رضى الله عنه أشعرياً كان واضحاً لوروده فى الرواية بلفظ عن أبى موسى الأشعرى فنبه زهدم بقوله « هذا الحى من جرم » على بيان قبيلته ، وعلى هذا فلا إشكال ، لا فى الخفض ولا فى الرفع ، كما لا يخفى فتدبر .

(١) وجه الشيخ قدس سره كلام البخارى بذلك ليكون كلامه موافقاً لقول الجمهور ، وقد سبق إلى ذلك التوجيه الكرمانى إذ قال : فإن قلت : كيف دل على

. . . . ,
.

الترجمة إذ لا يتصور إلقاء ما حوله إلا فى الجامد إذ الذائب لا حول له ، أو الكل حوله قلت : علم منه منطوقاً أنه إذا كان جامداً يلقى ما حوله ويؤكل الباقى ومفهوماً أنه إذا كان ذئباً لا يكون كذلك بل يتنجس الكل ، اه . وأنت خبير بأن المعروف من مذهب البخارى تبعاً للزهرى أنهما لا يفرقان بين الذائب والجامد ، وقد تقدم فى كتاب الطهارة فى « باب ما يقع من النجاسات فى السمن » وكتب الشيخ هناك : ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس مالم يغير أحد أوصافه ، قال القسطلانى واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد أن المائع إذا حلت فيه النجاسة لا ينجس إلا بالتغير وهو اختيار البخارى ، وقول ابن نافع من المالكية ، وفرق الجمهور بين الجامد والمائع ، اه . قلت : ومستدل الجمهور ما أخرجه أبو داود عن أبى هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ : إذا وقعت الفأرة فى السمن فإن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه » وبسط الكلام على هذا الحديث والفروع المتعلقة به فى الأوجز أشد البسط . وفيه : ونقل ابن عبد البر الاتفاق على أن الجامد إذا وقعت فيه ميتة طرحت وما حولها منه إذا تحقق أن شيئاً من أجزائها لم يصل إلى غير ذلك ، وأما المائع فاختلفوا فيه ، فذهب الجمهور إلى أنه ينجس كله بملاقاة النجاسة ، وخالف فريق منهم الزهرى والأوزاعى ، اه . قلت : وإليه ميل البخارى ، وفى الأوجز أيضاً تحت قوله « انزعوها وما حولها » قال الباجى : هذا يقتضى أنه سئل عن سمن جامد ولو كان ذائباً لم يتميز ما حولها من غيره ، وبه تمسك ابن العربى إذ قال : وما حولهـــا يدل على أنه كان جامداً ، قال : لأنه لو كان مائعاً لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب

قوله : (فى آذانها) وكان(١) ذلك لعذر هناك .

مهما نقل لخلفه غيره فى الحال فيصير مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله كذا قال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الحديث مخالفاً لمسلك الحنفية قال الكرمانى : قال النووى والضرب فى الوجه منهى عنه فى كل حيوان محرم ، لكنه فى الآدمى أشد لأنه مجمع المحاسن وربما شانه أوآذى بعض الحواس وأماالوسم فىالوجه ففىالآدمى حرام وفى غيره مكروه والوسم هو أثرالكى والسمة العلامة والوسم فى نحو نعم الصدقة فى غير الوجه مستحب ، وقال أبو حنيفة مكروه لأنه تعذيب ومثلة ، وقدنهى عنهما . وأوجب عنه بأن ذلك النهى عام وحديث الوسم خاص فوجب تقديمه ، اه . قال الحافظ وفيه حجة للجمهور فى جواز وسم البهائم بالكى ، وخالف فيه الحنفية تمسكا بعموم النهى عن التعذيب بالنار ، ومنهم من ادعى نسخ وسم البهائم وجعله الجمهور مخصوصا بعموم النهى ، اه . وأجاب عنه العينى بأنه إذا علم تقارنهما يقضى الخاص على العام وإلا فلا ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأنه يحتمل أن حديث الباب لم يثبت أولم يصح عند الحنفية ، اه . قلت : ويجوز الوسم عندنا الحنفية كما صرح ابن عابدين إذ قال لابأس بكى البهائم للعلامة وثقب أذن الطفل من البنات لأنهم كانوا يفعلونه فى زمن رسول الله ﷺ من غير إنكار ولا بأس بكى الصبيان لداء (لاتقانى) وفى البذل فى قوله ﷺ « أمابلغكم أنى لعنت من وسم البهيمة فى وجهها » الحديث ، كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه الوسم لاضير فيه إذا اشتمل على فائدة بعد أن لا يكون فى الوجه لأنه فى الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالإبطال أو بالإفساد كالباصرة ، اه .

كتاب الأضاحى[1]

(سنة ومعروف) أى ثابت[2] بالسنة وأمر معروف بين المسلمين .

---

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه حكى الشيخ فى البذل عن فتح الودود: فيه أربع لغات أضحية بضم الهمزة وبكسرها ، وجمعها الأضاحى بتشديد الياء وتخفيفها ، واللغة الثالثة ضحية وجمعها ضحايا كعطية وعطايا ، والرابعة أضحاة بفتح الهمزة والجمع أضحى كأرطاة وأرطى وبها سمى يوم الأضحى، وحكى فيه عن ابن عابدين ثمان لغات ، قال الكرمانى: وهى مايذبح يوم العيد تقربا إلى الله تعالى وسميت بذلك لأنها تفعل فى الضحى ، اه . ثم ذكر فى الأوجز قال الموفق : الأصل فى مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فقوله تعالى : « فصل لربك وانحر » قال بعض أهل التفسير : المراد بالأضحية بعد صلاة العيد ، وأما السنة فما روى عن أنس رضى الله عنه أنه ﷺ ضحى بكبشين أملحين ، الحديث متفق عليه ، وأجمع المسلمون على مشروعيتها ، وأكثر أهل العلم يرونها سنة مؤكدة غير واجبة وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة وغيرهم هى واجبة لرواية أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا » إلى آخر ما بسط فى الأوجز، وما حكى الموفق عن مالك وجوبها رواية عنه ، وإلا فمعروف مذهبه سنيتها ، انتهى مختصراً .

(٢) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الأثر مخالفاً للحنفية وما أفاده

قوله : (عن أزواجه بالبقر) وكان [١] ذلك دم متعة وقران ، لا دم التضحية .

الشيخ وجيه ، وقال العيني : المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب إليه والإحسان إلى الناس ولكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات وهو من الصفات الغالبة ، أى أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه ، اه .

(١) كما هو الراجح وترجم عليه البخارى فى كتاب الحج « باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن » والعجب أن الحافظ رجح فى الباب المذكور فى كتاب الحج كونه هدياً إذ قال : قد رواه المصنف فى الأضاحى ومسلم أيضا من طريق ابن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ : ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه البقر ، وأخرجه مسلم أيضاً من طريق عبد العزيز الماجشون عن عبد الرحمن لكن بلفظ أهدى بدل ضحى ، والظاهر أن التصرف من الرواة لأنه ثبت فى الحديث ذكر النحر وحمله بعضهم على الأضحية ، فإن رواية أبى هريرة صريحة فى أن ذلك كان عمن اعتمر من نسائه فقويت رواية من رواه بلفظ أهدى ، وتبين أنه هدى التمتع فليس فيه حجة على مالك فى قوله لا ضحايا على أهل منى ، انتهى . وذكر الحافظ ههنا فى كتاب الأضاحى قوله : « ضحى عن أزواجه بالبقر » ظاهر فى أن الذبح المذكور كان على سبيل الأضحية ، وحاول ابن التين تأويله ليوافق مذهبه فقال المراد أنه ذبحها وقت ذبح الأضحية وهو ضحى يوم النحر ، قال : وإن حمل على ظاهره فيكون تطوعاً لا على أنها سنة الأضحية كذا قال ، ولا يخفى بعده واستدل به الجمهور على أن أضحية الرجل تجزىء عنه وعن أهل بيته إلى آخر ما ذكر

. . . .

من الكلام على الإجزاء عنه وعن أهل بيته ، وترجم عليه أبو داود فى سننه فى كتاب الحج « باب فى هدى البقر » وقد جزم ابن القيم وابن حزم أيضا بكونها هدياً كما تقدم فى هامش اللامع فى كتاب الحج ، ولا يشكل على ما أفاده الشيخ قدس سره ما تقدم من كلامه فى كتاب الحج لمن الدم الذى أراقه النبى صلى الله عليه وسلم كانت دم رفض لا دم قران ، لأنه نور الله مرقده قال ذلك فى مسألة عائشة خاصة كما تقدم فى هامشه ، ولا يشكل على الإمام البخارى تبويب الترجمة بالأضحية على حديث الهدى لأن من دأب المصنف الاستدلال بظاهر اللفظ وحديث الباب بلفظ ضحى يكفى لاستدلال المصنف ، وترجم عليه الإمام البخارى « باب الأضحية للمسافر والنساء » قال الحافظ : فيه إشارة إلى خلاف من قال إن المسافر لا أضحية عليه وإشارة إلى خلاف من قال إن النساء لا أضحية عليهن ، ويحتمل أن يشير إلى خلاف من منع من مباشرتهن التضحية . انتهى . وتعقب على كلامه العينى ، قال العينى : الكلام ههنا فى فصلين الأول : هل يجب على المسافر أضحية ؟ اختلفوا فيه ، فقال الشافعى : هى سنة على جميع الناس وعلى الحاج بمنى ، وقال مالك : لا أضحية عليه ولا يؤمر بتركها إلا الحاج بمنى ، وقال أبو حنيفة : ولا تجب على المسافر أضحية ، الفصل الثانى أن من أوجب الأضحية أوجبها على النساء ، ومن لم يوجبها لم يوجبها عليهن واستحبها فى حقهن ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز عن ابن رشد : اختلفوا هل هى واجبة أم سنة ؟ فذهب مالك والشافعى إلى أنه من السنن المؤكدة ، ورخص مالك للحاج فى تركها بمنى ، ولم يفرق الشافعى فى ذلك بين الحاج وغيره ، وقال أبو حنيفة : هى واجبة على المقيمين الموسرين ،

(بعدك) أى [1] بعد علمك ما علمته أو بعد ذهابك ، وهذا الأخير إذا كان ذلك فى حياته ﷺ .

وروى عن مالك مثل قول أبى حنيفة ، انتهى مختصراً إلى آخر مابسط فيه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير قوله « بعدك » وإلا فعامة الشراح كالكرمانى وغيره فسروه بقولهم « لغيرك » ولا يبعد أن الشيخ قدس سره أراد بذلك دفع مايرد على حديث الباب أنه ورد مثل ذلك اللفظ عند البيهقى فى حديث عقبة بن عامر المذكور قريباً ، فقد قال الحافظ فى قصة أبى بردة قوله « لا تصلح لغيرك » وفى رواية « ثم لاتجزىء عن أحد بعدك » وفى رواية « ليست فيها رخصة لأحد بعدك » وفى هذا الحديث تخصيص أبى بردة بإجزاء الجذع من المعز فى الأضحية لكن وقع فى عدة أحاديث التصريح بنظير ذلك لغير أبى بردة ، ففى حديث عقبة بن عامر « ولا رخصة فيها لأحد بعدك » قال البيهقى : إن كانت هذه الزيادة محفوظة كان هذا رخصة لعقبة كما رخص لأبى بردة ، قال الحافظ : وفى هذا الجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم فأيهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء الوقوع للثانى ، وأقرب ما يقال فيه إن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد أو تكون خصوصية الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثانى ، ولا مانع من ذلك لأنه لم يقع فى السياق استمرار المنع لغيره صريحاً ، وقد انفصل ابن التين وتبعه القرطبى عن هذا الإشكال باحتمال أن يكون العتود بحيث يجزىء ، لكنه قال ذلك بناء على أن الزيادة التى فى آخره لم تقع له ولا يتم مراده مع وجودها مع مصادمته لقول أهل اللغة فى العتود ، وتمسك بعض المتأخرين بكلام ابن التين

. . . .

فضعف الزيادة وليس بجيد فإنها خارجة من مخرج الصحيح ، فإنها عندالبيهقى من طريق أبى عبد الله البوشنجى أحد الأئمة الكبار فى الحفظ والفقه رواها عن يحيى بن بكير عن الليث بالسند الذى ساقه البخارى ، ولكننى رأيت الحديث فى المتفق للجوزقى من طريق عبيد بن عبد الواحد وأحمد بن إبراهيم كلاهما عن يحيى بن بكير وليست الزيادة فيه ، فهذا هو السر فى قول البيهقى إن كانت محفوظة ، فكأنه لما رأى التفرد خشى أن يكون دخل على راويها حديث فى حديث ، وقد وقع فى كلام بعضهم أن الذين ثبتت لهم الرخصة أربعة أو خمسة واستشكل الجمع وليس بمشكل ، فإن الأحاديث التى وردت فى ذلك ليس فيها التصريح بالنفى إلا فى قصة أبى بردة فى الصحيحين وفى قصة عقبة بن عامر عند البيهقى ، ثم ذكر الحافظ الروايات التى وردت فيها الرخصة لغيرهما وقد بسطت أيضا فى الأوجز ، ثم قال الحافظ : الحق أنه لا منافاة بين هذه الأحاديث وبين حديثى أبى بردة وعقبة لاحتمال أن يكون ذلك فى ابتداء الأمر ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجزىء ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة فى ذلك ، وإنما قلت ذلك لأن بعض الناس زعم أن هؤلاء شاركوا عقبة وأبا بردة فى ذلك والمشاركة إنما وقعت فى مطلق الإجزاء لا فى خصوص منع الغير ، وإن تعذر الجمع الذى قدمته فحديث أبى بردة أصح مخرجا ، انتهى مختصرا .

ثم بسط الحافظ الكلام على المذاهب فى إجزاء الجذع وأجمل عليه الكلام فى الأوجز ، وفيه إنهم أجمعوا على أن الثنى من كل نوع من أنواع الضحايا يجوز ، ولا خلاف بينهم فى ذلك إلا أنهم اختلفوا فى سن الجذع

(باب من[1] ذبح إلخ)

والثنى كما بسط فيه ، واختلفوا فى إجزاء الجذع على ثلاثة أقوال : قال الموفق : لا يجزىء إلا الجذع من الضأن والثنى من غيره ، وبهذا قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى، وقال ابن عمر والزهرى : لايجزىء الجذع لأنه لا يجزىء من غير الضأن فلا يجزىء منه ، وعن عطاء والأوزاعى : يجزىء الجذع من جميع الأجناس، انتهى مختصراً . وقال الحافظ فى الفتح بعد قول ابن عمر : وبه قال ابن حزم وعزاه لجماعة من السلف، وأطنب فى الرد على من أجازه وما صح فى حديث جابر رفعه : « لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن » أخرجه مسلم وأبوداود والنسائى وغيرهم، فقد نقل النووى عن الجمهور أنهم حملوه على الأفضل والتقدير يستحب لكم أن لا تذبحوا إلا مسنة فإن عجزتم فاذبحوا جذعة من الضأن ، قال : وليس فيه تصريح بمنع الجذعة من الضأن وأنها لاتجزىء، وقد أجمعت الأمة على أن الحديث ليس على ظاهره لأن الجمهور يجوزون الجذع من الضأن مع وجود غيره وعدمه ، وابن عمر والزهرى يمنعانه مع وجود غيره وعدمه فتعين تأويله ، انتهى مختصراً . ثم ذكر البخارى اختلاف الرواة فى لفظ عناق وجذع وغيرهما ، قال الكرمانى : فإن قلت : تارة قال عناق ، وتارة قال جذعة ، وتارة جمع بينهما والقصة واحدة ، قلت : لا منافاة بينهما إذ المراد بالجذعة ما هو من المعز ، والعناق أيضا ولد المعز ، ويشترط فيهما عدم بلوغهما إلى حد النزوان ، فإن قلت : قال مرة جذع مذكراً وأخرى جذعة مؤنثاً ، قلت : تاء الجذعة للوحدة أو أراد بالجذع الجنس ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تنبيهاً على أنه يتوهم فى بادى

. . . .

الرأى أن لا فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة فإن ألفاظهما وإن كانت مختلفة إلا أن المؤدى واحد ، بهذا لا يخرج عن التكرار كما تقدم مبسوطاً فى الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، وما يظهر من كلام العينى رحمه الله تعالى من الفرق بينهما حيث قال فى الباب الأول : أى هذا باب فى بيان وقت ذبح الأضحى بعد صلاة العيد ، وقال فى الثانية : هذا باب فى بيان أن من ذبح نسكه قبل صلاة العيد أعاده ، انتهى . ليس بوجيه إذ مؤدى كليهما أن وقته بعد الصلاة ، فلو ذبح قبله لا بد أن يعيدها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ههنا مسألتين ، إحداهما وقت الذبح وهو بعد الصلاة فلو ذبح قبله لا يجزؤه ، والثانية أن بعد الصلاة يجوز الذبح مطلقاً ولا يحتاج إلى شىء آخر ، خلافا لمن قال لا يجوز الذبح بعد الصلاة أيضا حتى يذبح الإمام ، فقد قال الحافظ : نقل الطحاوى عن مالك والأوزاعى والشافعى : لا تجوز أضحية قبل أن يذبح الإمام ، وهو معروف عن مالك والأوزاعى لا الشافعى ، قال القرطبي : ظواهر الأحاديث تدل على تعليق الذبح بالصلاة ، لكن لما رأى الشافعى أن من لا صلاة عيد عليه مخاطب بالتضحية حمل الصلاة على وقتها ، وقال أبو حنيفة والليث : لا ذبح قبل الصلاة ويجوز بعدها ولو لم يذبح الإمام ، وهو خاص بأهل المصر ، فأما أهل القرى والبوادى فيدخل وقت الأضحية فى حقهم إذا طلع الفجر الثانى ، وقال مالك : يذبحون إذا نحر أقرب أئمة القرى إليهم فإن نحروا قبل أجزأهم ، وقال أحمد وإسحق إذا فرغ الإمام من الصلاة جازت الأضحية ، وهو وجه للشافعية قوى من

(حتى أتى [1] أخى أبا قتادة)

حيث الدليل وإن ضعفه بعضهم إلى آخر ما بسطه . وقال القسطلانى : اختلف فى وقت الأضحية . فعند الشافعية بعد مضى قدر صلاة العيد وخطبتها من طلوع الشمس يوم النحر سواء صلى أم لا ، مقيما بالأمصار أم لا ، لقوله ﷺ : « من ذبح بعد الصلاة » وهو أعم من صلاة الإمام وغيره ، ولا يشترط فعل الصلاة اتفاقاً لصحة التضحية ، فدل على أن المراد بها وقتها ، وعند الحنفية وقتها فى حق أهل الأمصار بعد صلاة الإمام وخطبته وفى حق غيرهم بعد طلوع الفجر ، وعند المالكية بعد فراغ الإمام من الصلاة والخطبة والذبح ، وعند الحنابلة لا يجوز قبل صلاة الإمام ، ويجوز بعدها قبل ذبحه ، اه . ولا يبعد أن يقال إن الترجمة الأولى رد على المالكية ، إذ شرطوا بعد صلاة الإمام ذبحه أيضاً ، والترجمة الثانية رد على الشافعية إذ أباحوا الذبح بعد مضى وقت الصلاة قبل صلاة الإمام .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تكميلا للفائدة ، فإن لفظ « أبا » وهم من الراوى أو سهو من الناسخ ، كما جزم به الشراح . قال الحافظ كذا لأبى ذر ووافقه الأصيلى والقابسى فى روايتهما عن أبى زيد المروزى وأبى أحمد الجرجانى وهو وهم ، وقال الباقون حتى أخى قتادة وهو الصواب ، وقد تقدم فى رواية الليث : فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان ، وزعم بعض من لم يمعن النظر فى ذلك أنه وقع فى كل النسخ أبا قتادة وليس كما زعم ، اه . قلت : وحديث الليث الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى غزوة بدر فى باب بعد باب شهود الملائكة بدراً .

قوله : (وكان عبد الله يأكل بالزيت) إما[1] لأنه لم يبلغه النسخ ، أو لأنه علم أنه وإن كان وجوبه منسوخاً إلا أنه لا يعروعن فضيلة واستحباب لما فيه من إيثار الفقراء على نفسه .

قوله : (من أجل لحوم الهدى) أى كان[2] سببه تركه إياها .

---

(١) قال الحافظ : قوله حين ينفر هذا هو الصواب ووقع فى رواية الكشميهنى وحده « حتى » بدل « حين » وهو تصحيف يفسد المعنى فإن المراد أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث ، فكان إذا انقضت ثلاث منى ائتدم بالزيت ولا يأكل اللحم تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله فى آخر الحديث من أجل لحوم الهدى وكأنه لم يبلغه الإذن بعد المنع . وعلى رواية الكشميهنى ينعكس الأمر ويصير المعنى كأن يأكل بالزيت إلى أن ينفر فإذا نفر أكل بغير الزيت فيدخل فيه لحم الأضحية ، اه .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث تمسكا بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله : من أجل لحوم الهدى ، قال الكرمانى : فإن قلت الهدى أخص من الأضحية ولا يلزم منه أنه كان محترزاً من لحوم الضحايا ، لكن الترجمة منعقدة عليها وفيها البحث ، قلت : ذكر الهدى لمناسبة السفر من منى ، اه . وقال الحافظ : أما تعبيره فى الحديث بالهدى فيحتمل أن يكون ابن عمر كان يسوى بين لحم الهدى ولحم الأضحية فى الحكم ، ويحتمل أن يكون أطلق على لحم الأضحية لحم الهدى لمناسبة أنه كان بمنى ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأن من يحترز عن لحوم الهدى يحترز عن لحوم الأضحية أيضاً ، فإن كليهما مذبوحان تقرباً إلى الله تعالى ، انتهى

. . . .

معرباً . وهذا هو الأوجه فإنهما مشتركان فى أكثر الأحكام غير ما ثبت تخصيصه بأحدهما ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث من الفوائد نسخ الأثقل بالأخف لأن النهى عن الادخار بعد ثلاث مما يثقل على المضحين والإذن فيه أخف منه، وفيه رد على من يقول: إن النسخ لا يكون نسخاً وعلى تقدير أن يكون نسخاً ففيه نسخ الكتاب بالسنة لأن فى الكتاب الإذن فى أكلها من غير تقييد لقوله تعالى : « فكلوا منها وأطعموا » ويمكن أن يقال إنه تخصيص لا نسخ وهو الأظهر، اه . قلت: إنما جعل الحافظ دعوى التخصيص أظهر لأن نسخ الكتاب بالسنة يخالف مذهبه فقد منعه الشافعى وجماعة، وجوزه الأكثرون كما قال النووى ، وذكر ابن عبد البر فى جامع العلم عن مالك وأحمد روايتين، وقال العينى بعد أثر على المذكور قبل ذلك : اختلف فى أول الثلاث التى كان الادخار فيها جائزاً فقيل : أولها يوم النحر فمن ضحى فيه جاز له أن يمسك يومين بعده ومن ضحى بعده أمسك ما بقى له من الثلاث ، وقيل : أولها يوم يضحى فيه ، فلو ضحى فى آخر أيام النحر جاز له أن يمسك ثلاثاً بعدها ، ويحتمل أن يؤخذ من قوله « فوق ثلاث » أن لا يحسب اليوم الذى يقع فيه النحر من الثلاث وتعتبر الليلة التى تليه وما بعدها ، والجواب عن أثر على أنه محمول على أن السنة التى خطب فيها على كان بالناس فيها جهد، كما وقع فى عهد النبى ﷺ ، وبذلك أجاب ابن حزم فقال : إنما خطب على بالمدينة فى الوقت الذى كان عثمان حوصر فيه وكان أهل البوادى قد ألجأتهم الفتنة إلى المدينة فأصابهم الجهد فلذلك قال على ما قال ، ويؤيد صحته أن الطحاوى

. . . .

أخرج هذا الحديث بلفظ :صليت مع على العيد وعثمان محصور ، وعن الشافعى : لعل علياً لم يبلغه النسخ والنهى منسوخ فى كل حال ، وقال أبو عمر لا خلاف فيما علمته بين العلماء فى أن النهى عن ذلك منسوخ ، وأخرج الطحاوى أحاديث عن جماعة من الصحابة منهم على بن أبى طالب ، أخرج الروايات عنه بطرق وبسط الكلام على نسخ الادخار والروايات فى ذلك فى الأوجز .

كتاب[1] الأشربة

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه : الأشربة جمع شراب كأطعمة وطعام اسم لما يشرب ، وفى الدر المختار : الشراب لغة كل مائع يشرب واصطلاحاً يسكر ، اه . قلت : لكن الإمام البخارى ذكر فى الكتاب الشراب الحرام والحلال كلها باعتبار أصل اللغة ، قال الحافظ : ذكر الإمام البخارى الآية وأربعة أحاديث تتعلق بتحريم الخمر وذلك أن الأشربة مايحل وما يحرم وينظر فى حكم كل منهما ثم بالآداب المتعلقة بالشرب ، فبدأ بتبيين المحرم منه لقلته بالنسبة إلى الحلال ، فإذا عرف ما يحرم كان ماعداه حلالا وقد بينت فى تفسير المائدة الوقت الذى نزلت فيه الآية المذكورة وأنه كان فى عام الفتح ، اه . وأجمل الكلام على الأشربة فى هامش الكوكب الثانى وبسط الكلام عليها فى الأوجز وفيه : اعلم أن الأشربة المسكرة كلها حرام عند الأئمة الثلاثة والإمام محمد رضى الله عنهم أجمعين ، فإنهم جعلوا كلها خمراً وحرموا كل أنواعها بلا تفصيل وتفريق ، والحنفية أهل الرأى الثاقب لما أمعنوا النظر فى الروايات المختلفة فى هذا الباب رأوا عمل جمهور الصحابة لا سيما أكابر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فرقوا فى أنواع الأشربة وجعلوها ثلاثة أنواع إلى آخر ما بسط فيه ، وفى هامش الكوكب عن الهداية أن الأشربة المحرمة أربعة : الخمر وهى عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، والعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو

. . . .

الطلا، ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلا، أما الخمر فالكلام فيها فى عشرة مواضع : الأول فى ماهيتها وهى النىء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المشهور عند أهل اللغة وأهل العلم ، وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر ، والثانى فى حد ثبوت هذا الحكم . والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكر . والرابع أنها نجاسة غليظة كالبول . والخامس أنه يكفر مستحلها . والسادس سقوط تقومها فى حق المسلم ، والسابع حرمة الانتفاع بها ، والثامن أن يحد شاربها وإن لم يسكر . والتاسع أن الطبخ لا يؤثر فيها ، العاشر جواز تخليلها هذا هو الكلام فى الخمر، وأما العصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق ، والمنصف هو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا إذا اشتد وقذف ، وقال الأوزاعى إنه مباح ، وأما نقيع التمر وهو السكر فهو حرام مكروه . وقال شريك بن عبد الله أنه مباح ، وأما نقيع الزبيب فهو حرام إذا اشتد وغلا ، وفيه خلاف الأوزاعى إلا أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لأن حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ، ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ، انتهى ما فى حاشية الكوكب عن الهداية ملخصاً . فحاصل مذهبنا فى الأشربة أنها ثلاثة أنواع أحدها الخمر وتقدم حكمها ، والثانى الأشربة الثلاثة المذكورة يحرم قليلها وكثيرها لكن لا يحد بها ما لم يسكر ولا يكفر مستحلها ، والثالث ما سوى ذلك من الأشربة المسكرة يجوز شربها للتقوى لا للتلهى ما لم يبلغ حد السكر ، فإن بلغ مقدار الشرب إلى حد أسكر يحرم

(الشراب الحلال الطيب) يعنى [١] أن شراب المسلم ما كان حلالا طيباً ، وما لم يحل لإضراره أو لنجاسة فليس شرابا لهم .

هذه الجرعة الأخيرة، ومع ذلك لا يحد شاربها وإن سكر منه على قول ، قالوا : والأصح أنه يحد . كذا فى الفروع ، وهذا القسم الثالث مختلف عند أئمتنا ، ففى الدر المختار : الحلال منها أربعة : الأول نبيذ التمر والزبيب وإن طبخ أدنى طبخة إذا شرب بلا لهو ما لم يسكر ، فإن السكر حرام فى كل شراب ، والثانى الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة ، والثالث نبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة سواء طبخ أو لا . والرابع المثلث العنبى ، وحرم محمد هذه الأربعة التى هى حلال عند الشيخين وبه يفتى ، انتهى ملخصاً من هامش الكوكب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى اكتفى بذكر آية واحدة من الآيات الواردة فى الخمر إشارة إلى أنها آخر آية نزلت فى ذلك ، ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه لما سمعها : انتهينا انتهينا ، وقد تقدم فى البسط فى هامش اللامع فى ترتيب نزول آيات الخمر فى كتاب التفسير فى أول سورة النحل .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معنى الحديث وهو وجيه ويؤيده ما سيأتى فى كلام الحافظ من جزم الاسماعيلى وبنحو ما قال الشيخ ، قال فى تقرير المكى إن شراب المسلم هو الحلال الطيب ، وأما ما سواه فهو الحرام الخبيث ليس بشراب المسلم ، ومعنى قوله « سبق محمد » يعنى لم يكن الباذق فى زمنه عليه الصلاة والسلام لم يبين النبى ﷺ حكمه بشخصه لكن الكلية أن ما أسكر فهو حرام . اه . واختلف الشراح فى شرح هذا الكلام ، قال

. . . .

الكرمانى : قوله « سبق محمد ﷺ » أى سبق حكم محمد بتحريمه حيث قال: كل ما أسكر فهو حرام ، ثم قال أبو الجويرية : الباذق هو الشراب الطيب الحلال ، لأنه عصير العنب الحلال الطيب مثلا ، فقال ابن عباس : كان شراباً حلالا طيباً ، لكن صار بعد ذلك خبيثاً حراماً حيث تغير عن حاله ، قال ابن بطال : أى سبق محمد ﷺ بالتحريم للخمر قبل تسميتهم لها بالباذق، وهو من شراب العسل، وليس تسميتهم لها بغير اسمها بنافع إذا أسكرت، ورأى ابن عباس أن سائله أراد استحلال الشراب المحرم بهذا الاسم فمنعه بقوله ما أسكر فهو حرام ، وأما معنى ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث فهو أن المشبهات تقع فى حيز الحرام وهى الخبائث ، انتهى . وهكذا حكاه العينى عن ابن بطال ، وقال الحافظ : قال المهلب أى سبق محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بالباذق ، قال ابن بطال : يعنى بقوله كل مسكر حرام ، ويحتمل أن يكون المعنى سبق حكم محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بغير اسمها وليس تغييرهم للاسم بمحلل له إذا كان يسكر ، قال : وكان ابن عباس فهم من السائل أنه يرى أن الباذق حلال فحسم مادته وقطع رجاءه وباعد منه أصله وأخبره أن المسكر حرام ولا عبرة بالتسمية ، وقال ابن التين : يعنى أن الباذق لم يكن فى زمن رسول الله ﷺ ، قال الحافظ : وسياق قصة عمر الأولى يؤيد ذلك ، انتهى . قال الحافظ : قوله « قال الشراب الحلال الطيب إلخ » هكذا فى جميع نسخ الصحيح ، ولم يعين القائل : هل هو ابن عباس أو من بعده ؟ والظاهر أنه من قول ابن عباس ، وبذلك جزم القاضى إسماعيل فى أحكامه فى رواية عبد الرزاق ، وأخرج البيهقى الحديث من طريق محمد

قوله : (لشدة تنزل) أراد بالشدة (١) ما دون الاضطرار فلا يخالف قوله قول الجمهور .

ابن أيوب عن محمد بن كثير شيخ البخاري قال: الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث ، وأخرجه أيضاً من طريق زهير بن معاوية عن أبي الجويرية قال : قلت لابن عباس : افتني عن الباذق ، فذكر الحديث وفي آخره « فقال رجل من القوم : إنا نعمد إلى العنب فنعصره ثم نطبخه حتى يكون حلالا طيبا ، فقال : سبحان الله ، سبحان الله اشرب الحلال الطيب ، فإنه ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث ومعنى هذا أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهو الخبيث ومالا شبهة فيه حلال طيب إلى آخر ما بسطه .

(١) وهكذا في تقرير اللاهوري إذ قال : قوله « لشدة إلخ » أي لم يبلغ حد الاضطرار من العطش مثلا ، انتهى . قال الكرماني : قوله « لشدة » أي لضرورة ، وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، ولم يختلفوا في جواز أكل الميتة عند الضرورة ، فكذلك البول ، انتهى. قال الحافظ قوله « قال الزهري إلخ » وجهه ابن التين أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمى البول رجساً ، وقال الله تعالى « ويحرم عليهم الخبائث ، والرجس من جملة الخبائث ، ويرد على استدلال الزهري جواز أكل الميتة عند الشدة ، وهي رجس أيضاً ، ولهذا قال ابن بطال : الفقهاء على خلاف قول الزهري ، وأشد حال البول أن يكون في النجاسة والتحريم مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ولم يختلفوا في جواز تناولها عند الضرورة ، وأجاب بعض العلماء عن الزهري باحتمال أنه كان يرى أن القياس لا يدخل الرخص ، والرخصة وردت في الميتة لا في البول ، قال الحافظ : وليس هذا بعيداً من مذهب الزهري ، فقد أخرج البيهقي في الشعب

قوله : (إن ناساً يكره أحدهم) كراهة (١) بالغة حد التحريم .

قوله : (جاء ليخطبك) قالت : كنت (٢) أشق من ذلك وهذا ينافى ما سبق أنه ﷺ كان قد تزوجها وقد وقع فيه التصريح بأنها علمت أنه رسول الله ﷺ حيث قالت : هل تأتى الملكة إلى السوقة ، والجواب أما عن قوله جاء ليخطبك فبأن الخطبة ههنا مجاز عن المقاربة والوقاع ، لأنها سبب له أو يكون ذلك صفة له لا خبراً عنه ، أى أنه الذى قد كان جاء ليخطبك لا أنه

من رواية ابن أخى الزهرى قال : كان الزهرى يصوم يوم عاشوراء فى السفر، فقيل له : أنت تفطر رمضان إذا كنت مسافراً ؟ فقال إن الله تعالى قال فى رمضان « فعدة من أيام أخر » وليس ذلك لعاشوراء ، قال ابن التين : وقد يقال إن الميتة لسد الرمق ، والبول لا يدفع العطش، فإن صح هذا صح ما قال الزهرى إذ لا فائدة فيه ، انتهى . وقال العينى قوله « لشدة إلخ » وهذا خلاف ماعليه الجمهور، وتعليله بقوله لأنه رجس ، أى لأن البول نجس غير ظاهر لأن الميتة والدم ولحم الخنزير رجس أيضاً مع أنه يجوز التناول منها عند الضرورة ، وقالت الشافعية يجوز التداوى بالبول ونحوه من النجاسات خلا الخمر والمسكرات ، وقال مالك : لا يشربها لأنها لا تزيده إلا عطشاً وجوعاً ، وأجاز أبو حنيفة أن يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه ، اه .

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطا فى كتاب الحج فى « باب ما جاء فى زمزم » وبسط الكلام عليه فى الأوجز أيضا .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ما يظهر من ظاهر الحديث أنه ﷺ جاء للخطبة ولم يتزوج بعد ، وقد تقدم مبسوطاً فى أول كتاب الطلاق

أتى إتيانه هذا للخطبة ، نعم بقى الجواب عن قوله : أتدرين من هذا ؟ قالت : لا ، فإنها أنكرت التعرف مطلقاً ، وقد تقدم أنها كانت قد عرفته ، والجواب ممكن بأن يقال كلمة « من » ههنا ليست بمعناها ، بل هى بمعنى ما كأنهم أنكروا عليها ما فعلت فقالوا : هل تدرين ما هذا الذى فعلت حيث أتاك رسول الله ﷺ الذى كان قد خطبك ؟ فقالت : لا أدرى ماذا فعلته ، وذلك لأنها لم تكن فعلت ما فعلت على قصد ما وقع ، بل كانت قصدت بذلك خيراً كما سبق ، فالمنفى هو العلم بالقصة لا بالنبى ﷺ ، ولا يبعد أيضاً أن يقال إن

أن الصواب تقدم النكاح على ذلك ، وفى تقرير المكى قوله « ليخطبك » أى ليطلب منك تسليم نفسك إليه ، وإنما قلنا هذا لأن النكاح قد وجد قبل هذا ، انتهى . وفى تقرير اللاهورى أى كان جاء للخطبة فنكحك وهو الذى جاء عندك ، قالت : كنت إلخ ، انتهى . وهذان التوجيهان مذكوران فى كلام الشيخ قدس سره ، ولم يتعرض الشراح الأربعة بشرح هذا الحديث إحالة على ما تقدم فى مبدأ كتاب الطلاق ، وما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الخطبة بالوطء لا مانع منه ، فإنه من إقامة السبب مقام المسبب .

ثم لا يذهب عليك أن فى مطابقة الحديث بالترجمة خفاء ، وقال العلامة العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « فخرجت لهم بهذا القدح فأسقيتهم فيه » ووجه المطابقة أن الترجمة فى شربهم من قدح النبى ﷺ ، فلو لم يكن القدح فى الأصل للنبى ﷺ لم توجد المطابقة ، ومما يدل عليه استيهاب عمر بن عبد العزيز هذا القدح من سهل ، لأنه إنما استوهبه منه لكونه فى الأصل للنبى ﷺ لأجل التبرك به ، وهذا شىء ظاهر لا يخفى ، ولم أر أحداً من الشراح

السؤال كان متضمناً لجزئين ترك الراوى أحدهما ، وكانوا قد قالوا لها : هل تدرين ماذا صنعت ومن كان هـذا ؟ فقالت : لا ، إرجاعا لنفيها إلى إدراك كنه القصة ، ولم تصرح بعلمها النبى صلى الله عليه وسلم ،لأن ذلك

ولا ممن يعتنى ببيان التراجم ومطابقة الأحاديث لها ذكر شيئاً هنا ، انتهى . والأوجه عندى فى مطابقة الحديث مايظهر من كلام الحافظ إذ قال: ومناسبته للترجمة ظاهرة من جهة رغبة الذين سألوا سهلا أن يخرج لهم القدح المذكور ليشربوا فيه تبركا به ، انتهى . فإن الظاهر من سياق الحديث أن القدح كان لسهل وشربوا منه استبراكا بالقدح الذى شرب منه ﷺ ، وقال ابن المنير فى غرض الترجمة : كأن البخارى أراد بهذه الترجمة دفع توهم من يقع فى خياله أن الشرب فى قدح النبى ﷺ بعد وفاته تصرف فى ملك الغير بغير إذن ، فبين أن السلف كانوا يفعلون ذلك لأن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يورث وماتركه فهو صدقة ، ولا يقال: إن الأغنياء كانوا يفعلون ذلك والصدقة لاتحل للغنى ، لأن الجواب أن الممتنع على الأغنياء من الصدقة هو المفروض منها وهذا ليس من الصدقة المفروضة ، قال الحافظ : وهذا الجواب غير مقنع والذى يظهر أن الصدقة المذكورة من جنس الأوقاف المطلقة ينتفع بها من يحتاج إليها وتقر تحت يد من يؤتمن عليه ، ولهذا كان عند سهل قدح ، وعند عبد الله بن سلام آخر ، والجبة عند أسماء بنت أبى بكر ،وغير ذلك ، انتهى كلام الحافظ ، قلت : وهذا البحث كله مبنى على أن القدح المذكور كان فى ملكه ﷺ وهو خلاف ظاهر سياق الحديث ، فإن الظاهر منه أن القدح

لم يكن محط الفـــائدة فى السؤال وإن كان السائل قد أدخله فى سؤاله والله تعالى أعلم .

المذكور كان لسهل سقى فيه النبي ﷺ حين جلس فى ثقيفة بنى ساعدة، وقال له : اسقنا ياسهل ، ولعل الشراح قدس الله أسرارهم بحثوا ذلك بلفظ قدح النبي ﷺ فى الترجمة ، بإضافة القدح إليه ﷺ والإضافة بأدنى ملابسة لشربه ﷺ منه ، ولو سلم أن الإضافة فى الترجمة للملك فإثبات الترجمة بالأولوية بأنهم لما استبركوا بالقدح الذى شرب منه ﷺ مرة فالاستبراك بالقدح الذى يكون فى ملكه أولى وأكثر بركة .

كتاب[1] المرضى

(باب وجوب[2] عيادة المريض)

(١) قال الحافظ: كتاب المرضى « باب ماجاء فى كفارة المرض » كذالهم وخالفهم النسفى، فلم يفرد كتاب المرضى من كتاب الطب، بل صدر بكتاب الطب ثم بسمل ثم ذكر « باب ماجاء » واستمر على ذلك إلى آخر كتاب الطب، ولكل وجه، اه. قال العينى: المرضى جمع مريض، والمرض خروج الجسم عن المجرى الطبيعى، ويعبر عنه بأنه حالة أو ملكة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة، اه. قال الحافظ: المراد بالمرض ههنا مرض البدن، وقد يطلق المرض على مرض القلب إما للشبهة كقوله تعالى « فى قلوبهم مرض » وإما للشهوة كقوله تعالى: « فيطمع الذى فى قلبه مرض » ووقع ذكر مرض البدن فى القرآن فى الوضوء والصوم والحج، اه.

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلا للفائدة، ولأن ظاهر تبويب البخارى الوجوب مطلقاً، وهو خلاف ما عليه الجمهور، قال الحافظ: كذا جزم بالوجوب على ظاهر الأمر بالعيادة، قال ابن بطال: يحتمل أن يكون الأمر على الوجوب بمعنى الكفاية كإطعام الجائع وفك الأسير ويحتمل أن يكون للندب، وجزم الداودى بالأول فقال: هى فرض يحمله بعض الناس عن بعض، وقال الجمهور: هى فى الأصل ندب وقد تصل إلى الوجوب فى حق بعض دون بعض، وعن الطبرى تتأكد فى حق من ترجى بركته وتسن فى من

(باب عيادة المغمى عليه)

دفع(١) بذلك ما عسى أن يتوهم من أن عيادته لغو ، لأنها لم يتحصل بها تطييب قلبه لعدم عقله ، وكان الأهم هو هذا .

يراعى حاله وتباح فيما عدا ذلك ، وفى الكافر خلاف ، ونقل النووى الإجماع على عدم الوجوب يعنى على الأعيان ، ويؤخذ من إطلاق الحديث عدم التقييد بزمان يمضى من ابتداء مرضه وهو قول الجمهور ، وجزم الغزالى فى الإحياء بأنه لا يعاد إلا بعد ثلاث مستنداً إلى حديث ضعيف أخرجه ابن ماجة من حديث أنس « كان النبي ﷺ لا يعود مريضاً إلا بعد ثلاث » انتهى مختصراً. وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، وهذا الحديث ذكره ابن الجوزى فى الموضوعات وهكذا ذكره الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسى فى تذكرة الموضوعات ، وسئل عنه أبو حاتم الرازى فقال باطل ، وأقره الذهبي فى الميزان ، وذكر السخاوى له شواهد فى المقاصد الحسنة ، وقال السندى : لعله إن صح يحمل على أنه لتحقق مرضه أى يؤخر حتى يتحقق عنده أنه مريض ، اهـ . وأطال الزرقانى الكلام عليه فى شرح المواهب .

(١) قال الحافظ : قوله : « المغمى عليه » أى الذى يصيبه غشى تتعطل معه قوته الحساسة ، اهـ . وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : قوله « المغمى عليه » وهو من قام به الإغماء وهو الغشى وهو تعطل جل القوى الحساسة ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير : فائدة الترجمة أن لا يعتقد أن عيادة المغمى عليه ساقطة الفائدة لكونه لا يعلم بعائده ولكن ليس فى حديث جابر التصريح بأنهما علما أنه مغمى عليه قبل عيادته فلعله وفق حضورهما ، قال الحافظ : بل الظاهر من السياق وقوع ذلك حال مجيئهما وقبل دخولهما

(باب فضل[1] من يصرع من الريح)

عليه ، ومجرد علم المريض بعائده لا تتوقف مشروعية العيادة عليه لأن وراء ذلك جبر خاطر أهله وما يرجى من بركة دعاء العائد كوضع يده على المريض والمسح على جسده والنفث عليه عند التعويذ إلى غير ذلك ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته للفائدة فإنهم اختلفوا في المراد من الريح على قولين : فالأكثرون على أن المراد منه مرض يحدث من حبس الرياح ، وقال بعضهم: إن المراد منه مايحدث من أثر الجن ، وفي المجمع عن النووي في شرح مسلم « يرقى من هذه الريح » أراد به الجنون ومس الجن ، وروى من الأرواح أي الجن لأنهم كالريح والروح في عدم إبصارهم ، اه . قال العيني: قوله « من الريح » كلمة « من » تعليلية أي بسبب الريح ، اه . قال الحافظ: انحباس الريح قد يكون سبباً للصرع وهي علة تمنع الأعضاء الرئيسية عن انفعالها منعاً غير تام ، وسببه ريح غليظة تنحبس في منافذ الدماغ ، أو بخار ردىء يرتفع إليه من بعض الأعضاء ، وقد يتبعه تشنج في الأعضاء فلا يبقى الشخص معه منتصباً بل يسقط ويقذف بالزبد لغلظ الرطوبة ، وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم إما لاستحسان بعض الصور الإنسية وإما لإيقاع الأذية به ، والأول هو الذي يثبته جميع الأطباء ويذكرون علاجه ، والثاني(*) يجحده كثير منهم وبعضهم يثبته ولا يعرف له علاجاً إلا بمقاومة الأرواح الخيرة العلوية ليندفع آثار الأرواح الشريرة السفلية ، وممن نص منهم على ذلك بقراط فقال: لما ذكر علاج المصروع هذا

(*) أي ما يكون بسبب الجن .

. . . .

إنما ينفع فى الذى سببه أخلاط ، وأما الذى يكون من الأرياح فلا ، انتهى مختصراً . قال العينى : وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم ، وقال الشيخ أبو العباس : صرع الجن للإنس قد يكون عن شهوة وهوى وعشق كما يتفق للإنس مع الإنس ، وقد يتناكح الإنس والجن ويولد بينهما ولد ، وقد يكون عن بغض ومجازاة مثل أن يؤذيهم بعض الناس أو يبول على بعضهم أو يصب ماء حاراً ويقتل بعضهم ، وإن كان الإنس لا يعرف ذلك ، وأنكر طائفة من المعتزلة كالجبائى وأبى بكر الرازى ومحمد بن زكريا الطيب وآخرون دخول الجن فى بدن المصروع وأحالوا وجود روحين فى جسد مع إقرارهم بوجود الجن وهذا خطأ ، وذكر أبو الحسن الأشعرى فى مقالات أهل السنة والجماعة أنهم يقولون إن الجن يدخل فى بدن المصروع كما قال الله عزوجل « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس » وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : قلت لأبى إن قوما يقولون إن الجن لا تدخل فى بدن الإنس ، فقال : يا بنى يكذبون ، هو ذا يتكلم على لسانه ، وفى حديث أم أبان الذى رواه أبو داود وغيره قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « أخرج عدو الله فإنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » وقال القاضى عبد الجبار : أجسامهم كالهواء فلا يمنع دخولهم فى أبدان الإنس كما يدخل الريح والنفس المتردد والله أعلم ، اه . قلت : ويؤيده ما فى المشكاة من رواية الشيخين عن أنس : إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم ، وما تقدم فى كلام العينى من قوله « وقد يولد بينهما ولد » يؤيده ما فى المشكاة برواية أبى داود عن عائشة قالت:

(باب عيادة(١) المشرك)

(باب ما يقال للمريض وما يجيب)

يعنى(٢) بذلك أنه ينبغى للعائد أن يقول خيراً وللمريض أن يحسن الظن

قال رسول الله ﷺ : هل رئى فيكم المغربون ؟ قلت : وما المغربون ؟ قال: الذين يشترك فيهم الجن .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته تتميما للفائدة ، قال الكرمانى : قالوا إنما يعاد المشرك ليدعى إلى الإسلام إذا رجى إجابته إليه ، وأما إذا لم يطمع فى إسلامه فلا يعاد ، اه . وحكى الحافظ هذا القول عن ابن بطال ثم قال : والذى يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد يقع بعيادته مصلحة أخرى ، قال الماوردى : عيادة الذمى جائزة والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة ، اه . قلت : ذكر فى الشرح الكبير للحنابلة عن أحمد فيه روايتان ، وفى الدرالمختار : وجاز عيادته بالإجماع ، وفى عيادة المجوسى قولان ، قال ابن عابدين قوله « عيادته » أى عيادة مسلم ذمياً نصرانياً أو يهوديا لأنه نوع بر فى حقهم ومانهينا عن ذلك ، وصح أن النبي ﷺ عاد يهوديا ، وقوله « فى عيادة المجوسى إلخ » قال فى العناية : فيه اختلاف المشايخ ، فمنهم من قال به لأنهم أهل الذمة وهو المروى عن محمد ، ومنهم من قال هم أبعد عن الإسلام من اليهود والنصارى ، ألا ترى أنه لا تباح ذبيحة المجوس ونكاحهم ، اه . وظاهر المتن كالمنتقى وغيره اختيار الأول انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وأشار بقوله « أن يقول للمريض

بربه فلا يتكلم بشر وأيضاً ففي الحديث دلالة على أنه لا بأس لو تكلم بشيء
مما يجد إذا لم يكن على سبيل الشكوى .

قوله : (فسددوا وقاربوا) يعني(١) إذا لم يكن العمل كافيا في إدخال الجنة

خيراً » إلى قوله ﷺ «لا بأس طهور إن شاء الله تعالى » وبقوله « أن يحسن الظن
بربه » إلى رد النبي ﷺ على الأعرابي إذ قال : « كلا بل هي حمى الخ،وبقوله
« لا بأس لو تكلم بشيء » إلى قول ابن مسعود « إنك لتوعك وعكا شديداً»
وإقراره ﷺ بقوله « نعم » وقال الحافظ : فيه بيان ماينبغي أن يقال عند
المريض وفائدة ذلك ، وأخرج ابن ماجة والترمذي من حديث أبي سعيد
رفعه : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل ، فإن ذلك لا يرد شيئاً
وهو يطيب نفس المريض » وقوله « نفسوا » أي أطمعوه في الحياة ففي ذلك
تنفيس لما هو فيه من الكرب وطمأنينة لقلبه ، قال النووي : وهو معنى
قوله في حديث ابن عباس الأعرابي «لا بأس» واخرج ابن ماجة عن عمر رفعه:
« إذا دخلت على مريض فمره يدعـــو لك فإن دعاءه كدعاء الملائكة » اه .
والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة على عادته المستمرة إلى حديث
الترمذي المذكور والتنفيس في الحديث الثاني ظاهر في قوله ﷺ «لا بأس»
وأما في الأول ففي حديث ابن مسعود « إنك لتوعك وعكاً شديداً » يعني
هذه عادة مستمرة لك ، ليس بأمر جديد يخاف منه .

(١) وسيأتي في الرقاق في « باب القصد والمداومة على العمل » لن ينجي
أحداً منكم عمله ، وبسط الحافظ ألفاظ الروايات الواردة في هذا المعنى فقال
في رواية الطيالسي بلفظ « مامنكم من أحد ينجيه عمله » ولمسلم من حديث جابر

. . . .

« لا يدخل أحداً منكم عمله الجنة ولا يجيره من النار » قال : ومعنى قوله « ينجى » يخلص ، والنجاة من الشيء التخلص منه ، قال ابن بطال فى الجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى « وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون » ماحصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال فإن درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال ، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها ، ثم أورد على هذا الجواب قوله تعالى : « سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » فصرح بأن دخول الجنة أيضاً بالأعمال ، وأجاب بأنه لفظ مجمل بينه الحديث ،والتقدير : ادخلوا منازل الجنة وقصورها بما كنتم تعملون ، وليس المراد بذلك أصل الدخول ، ثم قال : ويجوز أن يكون الحديث مفسراً للآية والتقدير: ادخلوها بما كنتم تعملون مع رحمة الله لكم وتفضله عليكم إلى آخر مابسطه ، حتى قال : قال ابن الجوزى: يتحصل عن ذلك أربعة أجوبة : الأول : أن التوفيق للعمل من رحمة الله ولولا رحمة الله السابقة ماحصل الإيمان ولا الطاعات ، الثانى : أن منافع العبد لسيده فعمله مستحق لمولاه فهما أنعم من الجزاء فهو من فضله ، الثالث : جاء فى بعض الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال ، الرابع : أن أعمال الطاعات كانت فى زمن يسير والثواب لا ينفد ، فالإنعام الذى لا ينفد فى جزاء ماينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال ،

ثم قال الحافظ بعد مابسط الكلام : ويظهر فى الجمع بين الآية والحديث جواب آخر وهو أن يحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد

. . . .

به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا ، وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى ، وإنما يحصل برحمة الله لمن يقبل منه ، وعلى هذا فمعنى قوله « ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » أي تعملونه من العمل المقبول ، ثم رأيت النووى جزم بأن ظاهر الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال ، والجمع بينها وبين الحديث أن التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها إنما هو برحمة الله وفضله فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل وهو مراد الحديث . ويصح أنه دخل بسبب العمل وهو من رحمة الله تعالى انتهى مختصراً . قال القارى فى المرقاة فى حديث وفد عبد القيس : ودخول الجنة إنما هو بفضل الله لكن العمل الصالح سببه كما أن الأكل سبب الشبع والمشبع هو الله تعالى بفضله إذ لا يجب على الله سبحانه ، ثم قال بعد بسط الكلام والتحقيق : إن المراد بالحديث انتفاء دخولها بالعمل على وجه العدل وإثباته على طريق الفضل ، انتهى. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا تعارض بينهما ، فإن دخول الجنة وترتب الدرجات كليهما من فضل الله تعالى ومن رحمته ولكن فضله عز اسمه غالباً يترتب على الأعمال ، فالعلة القريبة رحمته تعالى والعلة البعيدة الأعمال ، فيصح النسبة إلى كليهما ، وقال السندى قوله « لن يدخل أحداً إلخ » أى لا يستحق بعمله دخول الجنة من غير فضل منه تعالى فإن عمله أقل قليل بالنظر إلى الجنة فكيف وهو ما عمل هذا العمل إلا بعد أن أسبغ عليه مولاه نعمه ظاهرة وباطنة وأنعم عليه بما لا يحصى قبل العمل وبعده ، بل التوفيق للعمل والتيسير له من نعمه ، فلو فرض لعمله جزاء فقد استوفاه قبل العمل وبعده بوجوه فهل يستحق الجزاء بعد ذلك على هذا العمل فضلا عن أن يجزىه

فلا يجوز لـكم أن تتركوا العمل بالـكلية بل سددوا (١) أعمالـكم وأصلحوا أفعالـكم وقاربوا الخير إن لم يمـكن أن تدركوه كله .

بالجنة ؟ فإدخال الله تعالى إياه الجنة فى مقابلة هذا العمل أو بسببه تفضل منه وإحسان لا يستحقه العبد بعمله ، فلا ينافى الحديث نحو قوله تعالى : « وتلك الجنة التى » الآية ، سواء جعل الباء للمقابلة أو للسببية ، أما المقابلة فلأنها لا تقتضى المساواة بل قد يكون إحساناً محضاً كما ههنا ، وأما السببية فلأنها سببية جعلية فجعل ذلك العمل سبباً لدخول الجنة عين الإحسان كما لا يخفى ، وإلى هذا يشير قوله « إلا أن يتغمدنى الله » إلى آخر ما قال ، ثم قال : قوله « فسددوا » فمعناه فتوسطوا فى الأعمال ولا تفرطوا فيها ، إذ ليس المدار عليها بل على الفضل ، والله تعالى أعلم ، اهـ .

(١) تقدم نحو ذلك فى كتاب الإيمان فى « باب الدين يسر إلخ » وتقدم فى هامشه هناك شىء من البسط فى ذلك ، وفى هامش البخارى هناك عن مجمع البحار : قوله « فسددوا » أى اطلبوا السداد أى الصواب بين الإفراط والتفريط ، وإن عجزتم عنـه فقاربوا أى اقربوا عنه أو قاربوا تأكيد للتسديد ، اهـ .

كتاب[1] الطب

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : كذا لهم إلا النسفي فترجم كتاب الطب أول كفارة المرض ، ولم يفرد كتاب الطب ، وزاد في نسخة الصغاني : والأدوية والطب بكسر المهملة ، وحكى ابن السيد تثليثها ، والطبيب هو الحاذق بالطب ، ونقل أهل اللغة أن الطب بالكسر ، يقال بالاشتراك للمداوي وللتداوي وللداء أيضاً ، فهو من الأضداد إلى آخر ما بسط في معناه ، قال الكرماني وهو علم يعرف به أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زائلة ، وقال القسطلاني : الطب بتثليث الطاء المهملة ، قال في القاموس : علاج الجسم والنفس والرفق والسحر ، وبالكسر الشهوة والإرادة والشأن والعادة ، وبالفتح الماهر الحاذق بعمله كالطبيب والطبيب الحاذق في كل شيء ، وخص به المعالج في العرف لكن كره تسميته بذلك لقوله ﷺ « أنت رفيق والله الطبيب »أي أنت ترفق بالمريض والله الذي يبرئه ويعافيه ، وترجم له أبو نعيم كراهية أن يسمى الطبيب الله، والطب نوعان : طب القلوب ومعالجتها بما جاء به النبي ﷺ عن الله تعالى ، وطب الأبدان وهو المراد به ههنا ، ومنه ما جاء عن الشارع صلوات الله وسلامه عليه ، ومنه ما جاء عن غيره وأكثره عن التجربة ، وهو قسمان : ما لا يحتاج إلى نظر وفكر كدفع الجوع والعطش ، وما يحتاج إليهما كدفع

(باب هل يداوى(١) الرجل المرأة إلخ)

مايحدث فى البدن ممايخرجه عن الاعتدال مما تفصيله فى كتب القوم فلا نطيل بذكره ، وفى كتابى المواهب اللدنية جملة منه ، انتهى مختصراً. قلت : وبسط الشيخ ابن القيم فى زاد المعاد فى هديه ﷺ فى الطب الذى تطبب به ﷺ ، وبين مافيه من الحكمة التى يعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها وقال: كان من هديه ﷺ فعل التداوى فى نفسه ، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله وأصحابه ، ولكن لم يكن من هديه ولا هدى أصحابه استعمال هذه الأدوية المركبة التى تسمى إقراباذين ، بل كان غالب أدويتهم بالمفردات ، وربما أضافوا إلى المفرد ما يعاونه أو يكسر سورته ، وهذا غالب طب الأمم على اختلاف أجناسها من العرب والترك وأهل البوادى قاطبة ، وإنما عنى بالمركبات الروم واليونانيون ، وأكثر طب الهند بالمفردات ، وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوى بالغذاء لا يعدل إلى الدواء ، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب ، ثم بسط الشيخ ابن القيم فى بيان طبه ﷺ للأمراض الخاصة .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته تكميلا للفائدة لأن فيه ثلاث إشكالات : الأول أنه ليس فى الحديث ذكر المداواة ، والثانى لو سلم فلا يثبت بالحديث إلا أحد الجزئين من الترجمة ، والثالث وجه زيادة هل فى الترجمة ، قال الحافظ : ذكر فيه حديث الربيع وليس فى هذا السياق تعرض للمداواة إلا إن كان يدخل فى عموم قولها «نخدمهم» ، نعم ورد الحديث المذكور بلفظ : «ونداوى الجرحى» فى «باب مداوة النساء الجرحى» ، من كتاب

(ورواه القمى إلخ) وهذا القمى[1] غير القمى المعتبر فى الروافض ، فلا يغرن أحداً قول الرفضة إن القمى معتبر حتى أنه من رواة البخارى .

الجهاد ، فجرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى ما ورد فى بعض ألفاظ الحديث ويؤخذ حكم مداواة الرجل المرأة منه بالقياس وإنما لم يجزم بالحكم لاحتمال أن يكون ذلك قبل الحجاب ، أو كانت المرأة تصنع ذلك بمن يكون زوجاً لها أو محرماً ، وأما حكم المسألة فيجوز مداواة الأجانب عند الضرورة وتقدر بقدرها فيما يتعلق بالنظر والجس باليد وغير ذلك ، اه . وقال فى الجهاد وفيه جواز معالجة المرأة الأجنبية الرجل الأجنبى للضرورة ، وقال ابن بطال : ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لأن موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد . فإن دعت الضرورة لغير المتجالات فليكن بغير مباشرة ولا مس ، ويدل على ذلك اتفاقهم على أن المرأة إذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها أن الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى ، وفى قول الأكثر تيمم ، وقال الأوزاعى تدفن كما هى ، قال ابن المنير : الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت أن الغسل عبادة والمداواة ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات انتهى مختصراً . والجزء الأول من الترجمة أثبته الشراح كلهم بالقياس .

(١) قال الكرمانى : القمى بضم القاف وشدة الميم يعقوب بن عبد الله ابن سعد منسوباً إلى قم بلد بعراق العجم ، اه . وقال الحافظ : وهو من أهل قم ونزل الرى ، قواه النسائى ، وقال الدارقطنى ليس بالقوى ، وماله فى البخارى سوى هذا الموضع ، اه . وقال العينى : قم مدينة عظيمة حصينة

(وكذب بطن أخيك فيه)[1] مجاز والجامع الدلالة والمقصود أنه ينتفع ويخبرك أنه يستضر فكان كذباً حيث أظهر ما أبطن خلافه وأراك خلاف الواقع .

وعليها سور وأهلها شيعة ، اه . وبسط الكلام على موضع قم فى معجم البلدان ، وبين حدودها وأحوالها ، وقال : لا يوجد فيها سنى ، ثم قال : وقد نسبوا إليها جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسن يعقوب بن عبد الله ، ومنهم أبو الحسن على بن موسى بن داود ، وقيل ابن يزيد القمى صاحب أحكام القرآن وإمام الحنفية فى عصره ، اه . ورقم عليه الحافظ فى التهذيب خت والأربعة ، وقال : قال أبو القاسم الطبرانى كان ثقة ، وقال أبو نعيم الأصبهانى: كان جرير بن عبدالحميد إذا رآه قال : هذا مؤمن آل فرعون، انتهى مختصراً . وما أفاده الشيخ من أنه ليس من الروافض به جزم شيخنا فى البذل إذ قال: ليس هو بابن بابويه القمى الرافضى كما زعمه بعض المتأخرين ، اه . وهذا ظاهر فإن الرافضى هو ابن بابويه ، وراوى البخارى ابن عبدالله بن سعد وقد ذكره الحافظ فى مقدمة الفتح فى سياق أسماء من طعن فيه من رجال البخارى فى المعلقات .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً . وأوضح منه ما قاله فى الكوكب إذ قال : قوله « كذب بطن إلخ » فيما أراك من أن يستضر به مع أنه لا يستضر بل ينتفع فى الحقيقة ، وكان يفيده الاستطلاق إلا أن الظاهر للرائى كان هو الضرر فكأن الذى قاله البطن بلسان حاله من الاستضرار كان كذباً ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : قوله « صدق الله » أى حيث قال تعالى « فيه شفاء للناس » والعرب تستعمل

. . . .

الكذب بمعنى الخطأ والفساد ، ويقال كذب سمعى أى زل ، ولم يدرك ماسمعه فكذب بطنه حيث ما صلح لقبول الشفاء وزل عن ذلك ، اهـ . وهكذا حكاه الحافظ عن الخطابى وغيره ، ثم قال : وقد اعترض بعض الملاحدة فقال العسل مسهل فكيف يوصف لمن وقع به الإسهال ؟ والجواب أن ذلك جهل من قائله ، هل هو كقوله تعالى « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » فقد اتفق الأطباء على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والعادة والزمان والغذاء المألوف والتدبير وقوة الطبيعة ، وعلى أن الإسهال يحدث من أنواع منها الهيضة التى تنشأ عن تخمة ، واتفقوا على أن علاجها بترك الطبيعة وفعلها ، فإن احتاجت إلى مسهل معين أعينت ما دام بالعليل قوة ، فكأن هذا الرجل كان استطلاق بطنه عن تخمة أصابته فوصف له النبى ﷺ العسل لدفع الفضول المجتمعة فى نواحى المعدة والأمعاء ، لما فى العسل من الجلاء ودفع الفضول التى تصيب المعدة من أخلاط لزجة تمنع استقرار الغذاء فيها وللمعدة خمل كخمل المنشفة فإذا علقت بها الأخلاط اللزجة أفسدتها وأفسدت الغذاء الواصل إليها فكان دواؤها باستعمال مايجلو تلك الأخلاط ولا شىء فى ذلك مثل العسل ، لاسيما إن مزج بالماء الحار ، وإنما لم يفده فى أول مرة لأن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكمية بحسب الداء إن قصر عنه لم يدفعه بالكلية وإن جاوزه أوهى القوة وأحدث ضرراً آخر فكأنه شرب منه أولا مقداراً لا يفى بمقاومة الداء فأمره بمعاودة سقيه فلما تكررت الشربات بحسب مادة الداء برأ بإذن الله تعالى ، وفى قوله ﷺ : « وكذب بطن أخيك » إشارة إلى أن هذا الدواء نافع ، وأن بقاء الداء ليس لقصور

قوله : (سبقك بها عكاشة) وإنما[١] قال ذلك لعلمه بأنه ليس فيه من الخصال ما يجعله مستحقاً لتلك المنزلة غير أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك بحيث لا يؤدى إلى كسر قلبه .

(باب[٢] الجذام)

الدواء فى نفسه ولكن لكثرة المادة الفاسدة ، فمن ثم أمره بمعاودة شرب العسل لاستفراغها فكان كذلك وبرأ بإذن الله ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب إذ قال : ليس المراد ما فهمه الشراح ههنا بل المراد : إنك لست بهذه المثابة فى الصفات المذكورة حتى أخبرك بأنك منهم ، وأما عكاشة فقد كان ، اه . وأجمل فى هامشه الكلام على أقوال الشراح فى ذلك ، فقال : قيل كأنه ﷺ لم يؤذن له فى ذلك المجلس بالدعاء إلا لواحد ، ومعنى الحديث على مختار الشيخ سبقك عكاشة ، أى بهذه الصفات التى أدير الأمر عليها ، وقيل إنه كان منافقا ، وقيل سأل عكاشة بصدق القلب فأجيب بخلاف الثانى ، يعنى سأل حرصاً على عكاشة ، وقيل أنكر ﷺ حسما للتسلسل ، وقيل علم بالوحى الإجابة فى عكاشة دون غيره ، وقيل كان فى وقت سؤال الأول ساعة الإجابة وانقرضت فى وقت الثانى ، انتهى مختصراً من الفتح وزيادة عليه . فالمذكور ههنا سبعة أجوبة مع مختار الشيخ ، وسيأتى شىء من الكلام على هذا الحديث فى باب « يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب » من كتاب الرقاق .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيها على إشكال يرد على الترجمة أن حقها أن تذكر فى كتاب المرضى السابق دون كتاب الطب ،

. . . .

ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح ، ويمكن التفصى عنه أن الإمام البخارى ذكره لقوله ﷺ فى الحديث « فر من المجذوم » وهى من الحمية التى تناسب كتاب الطب ، ولا يرد أنه سيأتى فى الكتاب بعض الأبواب المتعلقة بالأمراض ، لأن للتوجيه فيهما مساغاً كما لا يخفى ، ويشكل على الحديث أن ظاهره مخالف لقوله ﷺ « لاعدوى » قال الكرمانى : قال ابن بطال : قيل هو مناقض لقوله « لاعدوى » قلنا إنه عام مخصوص أى لاعدوى إلا من الجذام ، وقال أيضا إن أمره به لم يكن للإلزام . وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم أكل مع المجذوم ، وقال بعضهم لاعدوى بطبعه ولكن قد يكون بقضاء الله وإجرائه العادة فى التعدى من المجذوم ، قال الخطابى : المجذوم تشتد رائحته حتى يتضرر به من أطال مجالسته ، وربما نزع ولده إليه ولذلك جعل للمرأة الخيار إذا وجد الزوج مجذوماً ، وقيل إنما أمره بالفرار لأنه إذا رآه (*) صحيح البدن سليما من الآفة التى به عزمت حسرته واشتد أسفه على ما ابتلى به ونسى سائر ما أنعم الله به عليه ، فيكون سبباً لمحنة أخيه وبلائه ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط فى الطيرة وفى حديث « لايحل الممرض على المصح » وفى لفظ للبخارى « لايوردن ممرض على مصح » وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال عديدة : الأول والثانى الترجيح ، وقد سلكه فريقان أحدهما سلك ترجيح الأخبار الدالة على نفى العدوى وتزييف الأخبار الدالة على عكس ذلك ، والفريق الثانى سلكوا فى الترجيح عكس هذا فردوا حديث لاعدوى بأن أبا هريرة رجع عنه ، ورد بأن الحديث ثبت من غير طريق أبى هريرة ، فالصواب الذى عليه

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الجمهور الجمع بينهما ، فإن طريق الترجيح لا يصار إليها لا مع تعذر الجمع وهو ممكن ، فهو أولى ، وفي طريق الجمع عدة مسالك أحدها نفي العدوى جملة ، والأمر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم كما تقدم قريباً في كلام الكرماني، الثاني: حمل الخطاب بالنفي والإثبات على حالتين مختلفتين ، فحيث جاء « لاعدوى » كان المخاطب بذلك من قوي يقينه وصح توكله بحيث يستطيع أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى ، وعلى هذا يحمل حديث جابر في الأكل مع المجذوم ، وسائر ماورد من جنسه ، وحيث جاء « فر من المجذوم » كان المخاطب بذلك من ضعف يقينه فلا يكون له قوة على دفع اعتقاد العدوى ، فأريد بذلك سد باب اعتقاد العدوى ، وقد فعل ﷺ كلا الأمرين ليتأسى به كل من الطائفتين، الثالث: أن إثبات العدوى في الجذام ونحوه مخصوص من عموم النفي، الرابع: أن المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم من أطال مجالسته ومضاجعته ، ولذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجذوم لا على طريق العدوى بل على طريق التأثر بالرائحة ، ولأن الجرب الرطب قد يكون بالبعير فإذا خالط الإبل أو حككها وصل إليها بالماء الذي يسيل منه ، الخامس: أن المراد بالنفي أن شيئاً لايعدى بطبعه نفياً لما كانت الجاهلية تعتقده بل بإجراء الله تعالى العادة في التعدي ، السادس: العمل بنفي العدوى أصلا ورأساً ، وحمل الأمر بالمجانبة على سد الذريعة لئلا يحدث للمخالط شيء فيظن أنه بسبب المخالطة ، واختار الطحاوي في معاني الآثار هذا المسلك ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، فهذه ستة مسالك في الجمع بين الأحاديث والإثنان في الترجيح فصار المجموع ثمانية أقوال .

قوله (لم يحفظ إلخ) يعنى[1] بذلك أنه لم يذكر لفظ عليه وإنما ذكر لفظة

---

(١) اعلم أولا أن هذا المحل مشكل لاختلاف نسخ البخارى فى أول الحديث ، ففى نسخ الهندية حدثنا على بن عبدالله نا سفيان قال الزهرى الخ بلفظ وقد أعلقت عليه، هكذا فى المتن، وفى نسخة الحاشية أعلقت عنه وهكذا فى نسخة الكرمانى، والنسخة المصرية التى عليها حاشية السندى بلفظ أعلقت عليه ، وهكذا فى نسخة العينى ولم يتعرضوا لاختلاف النسخ، وهكذا فى القسطلانى بلفظ عليه، ثم قال ولأبى ذر عن المستملى والكشميهنى عنه، انتهى. وهكذا بلفظ عنه فى نسخة الفتح ، ولم يتعرض لاختلاف النسخ ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال: قوله وقد أعلقت عليه ، الصواب وقد أعلقت عنه لأن هذا رواية سفيان ، وسيصرح بأن المحفوظ عنه لا عليه ، فذلك تصرف من أحد أصحاب سفيان قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كما هو شائع ، انتهى . وثانياً أن الصواب عندى فى رواية الزهرى أعلقت عليه لأنه هو المروى عن الزهرى برواية شعيب عنه كما سيأتى فى باب العذرة قريبا ، وبرواية إسحق عن الزهرى كما سيأتى فى باب ذات الجنب ، وثالثاً أنهم اختلفوا فى فاعل قوله بين، قال الكرمانى قوله بين أى رسول الله ﷺ ، وقال التيمى قال ابن المدينى قال سفيان : أى بين لنا الزهرى ثنتين ، انتهى . أى اثنتين من السبعة ، وهكذا ذكر القولين العينى ، واقتصر القسطلانى على الأول ، ويشكل على قول التيمى سياق الحديث بلفظ سمعت الزهرى يقول: بين لنا اثنين فإن كان فاعله غير النبى ﷺ فيكون أحداً من فوق الزهرى لا الزهرى لقوله بين لنا .

عنه ثم إن(١) الذى ذكر عن لعله حمل الهمزة على السلب والإزالة فيصح إيراد كلمة عن صلة له بهذا المعنى ، أى كنت أزلت عنه العلاق ، ثم إنه يستشكل

---

(١) وفى الكرمانى قال الخطابى: الصواب ماحفظه سفيان ، وقد تجىء على بمعنى عن، قال تعالى « إذا اكتالوا على الناس» أى عنهم، وقال النووى علقت عليه وعنه لغتان ، انتهى . وهكذا فى العينى وزاد ، قال ابن بطال الصحيح أعلقت عنه .

ثم لايذهب عليك أن ههنا اختلافاً آخر فى الروايات وهو فى لفظ أعلقت ، ففى البخارى فى رواية الباب أعلقت ، قال الحافظ فى باب العذرة وتقدم من رواية سفيان عن الزهرى بلفظ أعلقت ، وههنا معلقا من رواية يونس عن الزهرى علقت عليه بتشديد اللام ، والصواب أعلقت والاسم العلاق — بفتح المهملة — قال عياض : وقع فى البخارى أعلقت وعلقت والعلاق والإعلاق ، ولم يقع فى مسلم إلا أعلقت ، وذكر العلاق فى رواية والإعلاق فى رواية ، والكل بمعنى جاءت به الروايات لكن أهل اللغة إنما يذكرون أعلقت ، والإعلاق رباعى ، وتفسيره غمز العذرة وهى اللهاة بالأصبع ، ووقع فى رواية يونس عند مسلم قال : أعلقت غمزت ، وقوله فى الحديث «علام» أى لأى شىء وقوله « تدغرن » خطاب للنسوة وهو بالغين المعجمة والدال المهملة ، والدغر غمز الحلق ، انتهى . قال الكرمانى : قوله أعلقت من الإعلاق بإهمال العين ، وهو معالجة عذرة الصبى ورفعها بالإصبع ، والعذرة — بضم المهملة وإسكان المعجمة — وبالراء وجع الحلق ، وذلك الموضع أيضاً يسمى عذرة يقال أعلقت عنه أمه إذا فعلت ذلك به ، وغمزت ذلك المكان بأصبعها ودفعته ، وقيل كان عادتهن فى معالجة العذرة أن تأخذ

إنكار سفيان على معمر فى روايته كلمة عن[1] مع أن نفسه يرويه بكلمة عن كما هو فى نسخة المتن والجواب [بياض [2] فى الأصل] .

المرأة خرقة فتفتلها فتلا شديداً وتطعن موضعها فينفجر منه الدم ، وقوله تدغرن بفتح المعجمة من الدغر بالمهملة ثم المعجمة والراء وهو رفع لهاة الصبي المعذور، وفى بعضها تدغرن من باب الافتعال . وقوله العلاق بفتح العين وكسرها وفى بعض الإعلاق مصدر ، ومعناه إزالة العلوق وهى الداهية والآفة ، اه .

(١) هكذا فى الأصل، وهو زلة قلم ، والصواب بدله كلمة على مع أن نفسه يرويه بكلمة على كما هو فى نسخة المتن ، اه . لأن ما فى نسخة المتن هو بلفظ على لا بلفظ عن ، ولأن إنكار سفيان على معمر فى روايته كلمة على لا على كلمة عن كما ترى ، ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا عن تقرير المكى .

(٢) بياض فى الأصل بقدرسطر ويظهر الجواب بما فى تقرير المكى إذ قال بعدقوله المذكور قريبا بعد قوله قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كماهو شائع ، ثم الفرق بينهما إن أعلقت عنه بمعنى أزلت العلقة عنه ، والهمزة للسلب ، وأعلقت عليه بمعنى جعلت الشىء معلقا عليه كتعليق القلادة أونحوه على عنقه ، ولاشك أن هذا المعنى لايستقيم ههنا، فالصواب ماحفظه سفيان، أما معمر فقد قصد النقل وجعل كلمة على بمعنى عن تنبيهاً على أن إزالة العلقة على هذه الهيئة ضرر عليه ، قوله : ووصف سفيان إلخ ، يعنى بين لنا سفيان هيئة تحنيك الغلام والإعلاق عنه ، فأدخل إبهامه فى حنكه مريداً به أن يرفع حنكه الأعلى بإبهامه إلى الجانب الفوق كما تفعله المرأة بالصبى، قوله ولم يقل يعنى بين لنا هيئة تحنيك الغلام بالإشارة لا بالقول بأن يقول اعلقوا عنه شيئاً ،

(باب الحمى[1] من فيح جهنم)

فالحاصل أنه اكتفى فى بيان هيئة التحنيك بالإشارة ولم يضم معها البيان باللسان بأن يقول : أعلقوا عنه أى عن الغلام شيئاً ، قوله « علقت عليه » التفعيل للسلب وكلمة على بمعنى عن ، اعلم أن أعلقت عنه نص فى إزالة العلاق ، أما أعلقت عليه أو علقت عليه فمشترك إن جعل كلمة على بمعنى الاستعلاء فهما بمعنى التعليق ، وإن جعلت بمعنى عن فهما بمعنى الإزالة ، اهـ . قال القسطلانى والهمزة فى أعلقت للإزالة أى أزلت الآفة عنه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجمل الكلام عليه فى الكوكب إذ قال : لا حاجة إلى تخصيصه بقسم من أقسام الحمى ، بل الأمر باق على عمومه غاية الأمر أن التبريد قد يضر المريض المحموم بوجه آخر لا لجهة الحمى نفسها ، اهـ . وبسط شيء من الكلام على ذلك فى هامش الكوكب ، وأبسط منه فى الأوجز ، وفيه أبحاث عديدة لطيفة فى المراد من فيح جهنم ، وفى أن المراد من الماء ماء زمزم خاصة كما ورد ، أو عام ، وفى المراد من التبريد : هل المراد منه الاغتسال أو الشرب أو الرش أو صدقة الماء ؟ كما قيل ، وفى أنه ينفع الحمى لجميع أنواعه أو يختص بنوع منه دون نوع ؟ وفى الجواب عما أورد عليه بعض الأطباء الجهلة أنه يضر بالحمى ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وكتب فى حاشية الكوكب : أنه وقع فى سالف الزمان فى بلدة ميرته شدة الحمى ، وقد ضاع فيها رجال كثيرون ، فعمل مولانا محمد قاسم النانوتوى بهذا العلاج الغسل فاشتفى سبعمائة نفر ، ولله در مشايخنا ، انتهى . ومما يجب التنبيه عليه أن العبرة فى أمثال هذه الأمور لقوة الإيمان وشدة الاعتقاد كما لا يخفى ، وقال السندى : للحديث تأويلات

(باب[1] مايذكر فى الطاعون)

(باب النفث فى الرقية)

إثبات [2] الترجمة بالرواية مبنى على نوع مقايسة وتعدية للحكم لوجود علته ، والله أعلم .

كثيرة أشار المصنف إلى بعضها بحديث أسماء المذكور بعد ذلك ، وقد سبق فى الكتاب إشارة إلى أن المراد بماء زمزم ، ومما يحتمله الحديث أن يكون كناية عن تغطية المحموم والسعى فى خروج العرق منه بما أمكن على أن المراد بالماء العرق المعلوم أنه يبرد الحمى ، ويحتمل أن يكون كناية عن الاشتغال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصدق وغيره من أعمال البر ، على أن المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيها على أن الشيخ قد أجمل الكلام على الطاعون والفرار منه فى الكوكب ، وتقدم فى اللامع الإشكال على حديث « لايخرجكم إلا فراراً منه » فى أبواب ما ذكر عن بنى إسرائيل ، وتقدم البسط على الطاعون فى الأوجز .

(٢) قال الحافظ فى وجه المناسبة : قوله فلينفث ، هو المراد من الحديث المذكور فى هذه الترجمة لأنه دل على جدواها ، انتهى . وتعقب عليه العينى فذكر قول الحافظ مختصراً بقوله قال بعضهم إلخ ، ثم قال : قلت الترجمة فى النفث فى الرقية ، وفى الحديث النفث فى الرؤيا ، فلا مطابقة إلا فى مجرد ذكر النفث ، ولكن النفث إذا كان مشروعا فى هذا الموضع يكون مشروعا فى غير هذا الموضع أيضاً قياسا عليه ، وبهذا يحصل التطابق ، قال الكرمانى

(فجعل يمر النبي ﷺ إلخ) ظاهر ما(١) في العبارة يشعر بنوع تكرار لأن قوله ليس معه أحد نفي معية أحد مطلقاً ، وقوله « والنبي ليس معه الرهط » يصدق على ما إذا كان معه رجل أو رجلان أو لم يكن معه أحد فلزم أن يكون قوله « والنبي ليس معه الرهط » تكراراً لأنه لا يتحقق إلا في ضمن فردين أن لا يكون معه أحد ، وقد ذكره بعد أن يكون معه رجل أو رجلان ، وقد ذكره أولا والجواب أنه قصد في قوله : « والنبي ليس معه أحد » نفي المعية مطلقا وفي قوله « ليس معه الرهط » نفي الجماعة وفي قوله « النبي معه الرهط » إثبات معية الجماعة ، وفي قوله « معه الرجل والرجلان »

فإن قلت: ما وجه تعلقه بالترجمة إذ ليس فيه ذكر الرقية ؟ قلت التعوذ هو الرقية ، قال العيني : هذا أيضا مثل كلام البعض المذكور ، وليس فيما تلاه ما يشفي العليل ولا ما يروي الغليل ، والوجه ما ذكرنا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : في هذه الترجمة إشارة إلى الرد على من كره النفث مطلقاً - كالأسود بن يزيد أحد التابعين - تمسكا بقوله تعالى «ومن شر النفاثات في العقد » وعلى من كره النفث عند قراءة القرآن خاصة كإبراهيم النخعي ، فأما الأسود فلا حجة له في ذلك ، لأن المذموم ما كان من نفث السحرة وأهل الباطل ، ولا يلزم منه ذم النفث مطلقاً ، ولا سيما بعد ثبوته في الأحاديث الصحيحة ، وأما النخعي فالحجة عليه ما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري ثالث أحاديث الباب وفيه : أنه قرأ بفاتحة الكتاب وتفل ، ولم ينكر ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم فكان ذلك حجة ، انتهى . وقال الكرماني : ثم إن الرقى والعزائم لها آثار عجيبة تتقاعد العقول عن الوصول إلى كنهها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في السؤال والجواب . لكنه مبني على النسخة

إثبات معية واحد أو اثنين وإن لزم فى بعض الشوق تضمن ما ذكر فى الشق الآخر غير أنه لا تكرار بالنظر إلى ما هو مدلول مطابقى له ومقصود منه:

(باب لا هامة[1])

الهندية الموجودة عندنا ، وأما غيرها من النسخ المصرية من الكرمانى والعينى والفتح والقسطلانى والنسخة التى عليها حاشية السندى ليس فى واحد منها قوله « والنبى ليس معه الرهط » ولم يتعرض واحد من الشراح لهذا اللفظ ، ولم يتعرض له أيضا فى تقرير المكى واللاهورى ، ويمكن التفصى عن أصل الإشكال بأن إطلاق الرهط على ما دون العشرة ، أو إلى الأربعين كما فى القسطلانى ، فيكون النفى باعتبار أحد العددين والإثبات باعتبار العدد الآخر ، وسيأتى الحديث فى الرقاق فى « باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » بلفظ فأجد النبى يمر معه الأمة ، والنبى معه النفر ، والنبى يمر معه العشرة ، والنبى يمر معه الخمسة ، والنبى يمر وحده » الحديث ، قال الحافظ قوله الأمة أى العدد الكثير ، ثم قال بعد ذكر الروايات المختلفة : الحاصل من هذه الروايات أن الأنبياء يتفاوتون فى عدد أتباعهم ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال قوى ، وهو أن هذه الترجمة سيعيدها المصنف قريبا بهذا اللفظ فصارت الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة وإن كانت مكررة باللفظ لكن ليست بمكررة باعتبار المعنى والمقصود ، ونظيره تقدم فى كتاب العلم من باب فضل العلم ، وذلك لاختلاف العلماء فى تفسير الهامة ، فالمراد بالهامة ههنا البومة : الطائر المشهور ، والعرب — بل العجم أيضا — كانوا يتشاءمون بها ، وهو إذا جلس على دار أحدهم يظنون أنه ناع لهم ، ويكون جلوسه

(فلم ينه عنه) ما لم تكن فيه كلمة منهية عنها مما فيه شرك أو كفر أو غير ذلك .

على البيت سبب النحوسة والآفة لأهل الدار ، وفى الأوجز اسم طائر من طير الليل كانوا يتشاءمون به فيصدهم عن مقاصدهم ، وقيل : هو البومة كانوا يتشاءمون بها فيزعمون أنها إذا وقعت على بيت خرج منه الميت ، انتهى . ولذا ذكره الإمام البخارى فى أبواب التطير والفال ، والمراد بالباب الآتى ما قال بعضهم فى تفسير الهامة : إن روح القتيل الذى لا يدرك بثأره يصير هامة ويقول: اسقونى ، وفى الأوجز قيل: المراد نفى زعمهم أنه إذا قتل قتيل خرج من رأسه طائر فلا يزال يقول اسقونى اسقونى حتى يقتل قاتله ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز . ويؤيد ذلك أن الإمام البخارى ذكر هذا الباب الثانى فى أبواب السحر ، ثم رأيت الحافظ أشار إلى نحو ذلك مختصراً إذ قال : قوله باب لا هامة كذا للجميع ، وذكر فيه حديث أبى هريرة ، ثم ترجم بعد سبعة أبواب « باب لا هامة » وذكر فيه الحديث المذكور مطولا ، وهذا من نوادر ما اتفق له أن يترجم للحديث فى موضعين بلفظ واحد ، ثم ظهر لى أنه أشار بتكرار هذه الترجمة إلى الخلاف فى تفسير الهامة ، انتهى . فأشار الحافظ أيضاً إلى اختلافهم، فى تفسير الهامة بدون هذا التفصيل الذى ذكرته.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من القيد هو ظاهر ، وفى المشكاة برواية مسلم عن عوف بن مالك :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك » قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : النشرة حل سحر بسحر مثله ، وهو الذى من عمل الشيطان ، فإن السحر من عمله فيتقرب إليه الناشر والمنتشر بما يحب ، فيبطل عمله عن المسحور ، والثانى النشرة بالرقية والتعوذات والدعوات والأدوية المباحة ، فهذا جائز ، بل مستحب ، وعلى

قوله (تحت رعوفة) إن أريد[1] بها ما فى أسفل البير فالأمر أظهر ، وإن أريدما على رأس البير فالمراد بكونه تحتها كونه بحذائها وموازياً لها .

النوع المذموم قول الحسن : لايحل السحر إلا ساحر ، اه . وفى تقرير المكى : جاز السحر إذا خلا عن كلة المعصية ، وعن المضرة لأحد ، اه . قال الحافظ: قوله «أو ينشر» بتشديد المعجمة من النشرة بالضم، وهى ضرب من العلاج يعالج به من يظن أن به سحراً أو مساً من الجن، قيل لها ذلك لأنه يكشف بها عنه ماخالطه من الداء ، ويوافق قول سعيد بن المسيب ما تقدم فى « باب الرقية » فى حديث جابر عند مسلم مرفوعاً : « من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل » ويؤيد مشروعية النشرة ماتقدم فى حديث « العين حق » إلى آخر ماقاله ، وفى تقرير المكى النشر مشترك بين عمل خاص للحب وبين كشف السحر ، فنى موضع النهى يراد به المعنى الأول ، وفى موضع الإجازة يراد به المعنى الثانى ، اه . قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : وفى كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ورقات من سدر أخضر فيدقها بين حجرين ثم يضربها بالماء ، ويقرأ آية الكرسى وذوات « قل » ثم يحسو منه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به ، فإنه يذهب عنه ما كان به ، وهو جيد بالرجل إذا احتبس عن أهله ، اه .

(١) قال الكرمانى : الرعوفة بالراء المهملة والفاء : حجر فى أسفل البئر ، وقيل : هو فى أعلى البئر يقوم عليه المستقى ، اه . وقال الحافظ الرعوفة : حجر يوضع على رأس البئر لايستطاع قلعه ، يقوم عليه المستقى ، وقد يكون فى أسفل البئر ، وقال أبو عبيد : هى صخرة تنزل فى أسفل البئر إذا حفرت يجلس عليها الذى ينظف البئر ، وهو حجر يوجد صلباً لا يستطاع

(باب[1] السحر)

نزعه فيترك ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله « تحت رعوفة » وهى حجر يقوم عليه المستقى من البئر ، والمراد أنه كان فى أسفل البئر على محاذاة الرعوفة «سمتها» ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تنبيهاً على أن الترجمة مكررة ولم يتعرض الشراح لتوجيه التكرار ، بل قال الحافظ وتبعه القسطلانى ، كذا وقع ههنا للكثير ، وسقط لبعضهم وعليه جرى ابن بطال والإسماعيلى وغيرهما وهو الصواب ، لأن الترجمة قد تقدمت بعينها قبل ببابين ، ولا يعهد ذلك للبخارى إلا نادراً عند بعض دون بعض ، اهـ . مختصراً . قال العينى : وهو مكرر بلا فائدة ، لأنه ذكر فيما قبل ، فلذلك بعض الرواة أسقطه ، وكذا ابن بطال والإسماعيلى لم يذكروه ، وهو الصواب ، وسكت عنه الكرمانى وصاحب التيسير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الغرض من الترجمتين مختلف ، فالغرض من الأولى إثبات السحر رداً على من أنكره ، ولذا أورد الإمام البخارى فيها الآيات المثبتة للسحر ، قال القارى فى المرقاة : اعلم أن للسحر حقيقة عند عامة العلماء خلافاً للمعتزلة وأبى جعفر الإستراباذى ، اهـ . قال الحافظ : واختلف فى السحر فقيل تخييل فقط ولا حقيقة له ، وهذا اختيار أبى جعفر الاستراباذى من الشافعية وأبى بكر الرازى من الحنفية وابن حزم الظاهرى وطائفة ، قال النووى : والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ، إلى آخر ما بسط فيه ، حتى قال : ونقل الخطابى أن قوماً

(يعني حديث) علىّ بيان[1] للضمير المجرور فى قوله «غيره» والحاصل أن فى غير حديث على تنصيص على السبع .

أنكروا السحر مطلقاً، وكأنه عنى القائلين بأنه تخييل فقط ، وإلا فهى مكابرة، وقال المازرى : جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة ، ونفى بعضهم حقيقته وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر إلى آخر ما بسط فيه ، والترجمة الثانية لأحكام السحر من جواز العلاج له بالدعاء وغيره ، أو يقال : أشار إلى أن العلاج بالدعاء أفضل من العلاج بالدواء ، وسيأتى فى كتاب الدعوات « باب تكرير الدعاء » وذكر فيه حديث سحره ﷺ ، وأشار بذلك إلى أنه ينبغى للمسحور أن يكرر الدعاء ، فقد كرر النبي ﷺ الدعاء له ، فقد دعا ثم دعا ، وتقدم الكلام على السحر وأنواعه وتفاصيله فى كتاب الأنبياء فى قصة موسى عليه السلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن المذكور فى حديث على « من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم » وليس فيه ذكر العدد ، وأما فى حديث غير علىّ فقيده بسبع تمرات ، قال الحافظ : كذا أطلق فى هذه الرواية ، ووقع مقيداً فى غيرها ، ففى رواية جمعة وابن أبى عمرو سبع تمرات ، وكذا أخرجه الإسماعيلى من رواية دحيم عن مروان، ثم بسط الحافظ الروايات المقيدة بذلك ، قال القسطلانى : قوله « غيره » أى غير على شيخ المؤلف ، وكأنه أراد جمعة ، اهـ . وفى هامش القسطلانى قوله « جمعة » بضم الجيم وسكون الميم ، هو ابن عبد الله بن زياد بن شداد السلمى ، واسمه يحيى وجمعة لقبه ، أفاده فى الفتح فى « باب العجوة » من كتاب الأطعمة ، اهـ .

(باب[1] شرب السم إلخ)

ثم اعلم أنهم اختلفوا فى أن هذا الحكم يختص بالعجوة أو يعم غيرها وبعده هل يختص بتمر المدينة أو يعم غيرها ، وهل لعدد السبع دخل فى التأثير أو المراد مجرد التكثير ، وهل يختص بالتمر أو يدخل فيه كل دواء حار وغير ذلك من الأبحاث اللطيفة المتعلقة بالحديث المذكور فى الشروح لاسيما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحا وتكميلا للفائدة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكر فى الباب أربعة مسائل ، الأولى: شرب السم، وهو حرام بالحديث الأول، والثانية: التداوى بالسم جائز ، لأن مدار النهى على القتل والضرر ، فإذا لم يضر فلا بأس به فيجوز التداوى به كما يتداوى بالمباحات كالعجوة ، ولذا ذكر البخارى حديث العجوة إشارة إلى أن التداوى بالمباحات لا بأس به ، بل ينبغى كما أشار إليه بالحديث الثانى ، وفى بعض ألفاظه ترغيب لذلك كما فى النسائى من حديث جابر رفعه: « العجوة من الجنة وهى شفاء من السم » ، والثالثة: الدواء بما يخاف منه ، والضمير المجرور فى منه عائد إلى الموصول فى قوله بما ، ويثبت ذلك الجزء الأول من الترجمة ، فإن شرب السم لا يجوز حين يقتل ، وأما قبل ذلك فلا بأس به ، قال الحافظ: قوله « منه » أى من الموت به أو واستمرار المرض ، فيكون فاعل ذلك قد أعان على نفسه ، وأما مجرد شرب السم فليس بحرام على الإطلاق ، لأنه يجوز استعمال اليسير منه إذا ركب معه ما يدفع ضرره إذا كان فيه نفع ، أشار إلى ذلك ابن بطال ، وقد أخرج

. . . .

ابن أبي شيبة وغيره أن خالد بن الوليد لما نزل الحيرة قيل له: احذر السم لا تسقيكه الأعاجم، فقال ائتونى به، فأخذه بيده ثم قال: بسم الله واقتحمه فلم يضره، والرابعة: الخبيث، قال الحافظ: يجوز جره والتقدير: والتداوى بالخبيث، ويجوز رفعه على أن الخبر محذوف، والتقدير: ماحكمه؟ أوهل يجوز التداوى به؟ وقد ورد النهى عن تناوله صريحاً، أخرجه أبوداود وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً، وقد ورد فى آخر الحديث متصلا به يعنى السم، ولعل البخارى أشار فى الترجمة إلى ذلك، انتهى مختصراً. والحديث الذى أشار إليه الحافظ من حديث أبي هريرة لفظه عند الترمذى عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث» يعنى السم، واختلفوا فى مصداق الخبيث، قال الحافظ: وحمل الحديث على ما ورد فى طرقه أولى، اهـ. يعنى إذا ورد تفسيره بالسم فهو أولى من غيره، وبهذا التفسير يثبت هذا الجزء من الترجمة، وذكر البخارى الترجمة بلفظ الخبيث بالعموم لوروده فى الحديث.

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء التاسع من «لامع الدرارى على جامع البخارى» ويليه الجزء العاشر وأوله كتاب اللباس إن شاء الله.

فهرس

الجزء التاسع من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع

كتاب التفسير

الصفحة	الموضوع
١	دأب الإمام البخارى فى التفسير .
٣	مدينين محاسبين .
٦	المن صمغة .
٨	« الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه » .
١١	كان فى بنى إسرائيل القصاص .
١٢	يفطر من المرض كله .
١٤	وعلى الذين يطيقونه الآية ودرجات فرضية الصوم .
١٦	كانوا لايقربون النساء رمضان كله.
١٧	أبصرت الخيطين .
١٨	إنكار ابن عمر عن الخروج فى فتنة ابن الزبير رضى الله عنه .
٢٠	يأتيها فى أى فى الدبر .
٢٢	إذا جامعها من ورائها .
٢٢	قول ابن الزبير لعثمان لم كتبت الآية المنسوخة أى آية الحول .
٢٤	قول مجاهد وعطاء فى تفسير آيات العدة .
٢٧	عدة الحامل وضعه لاأبعد الأجلين واختلافهم فى أقل مدة الحمل وأكثرها .
٣٠	باب قوله تعالى وقوموا لله قانتين .
٣١	وسع كرسيه : علمه .
٣١	فبهت الذى كفر .
٣٣	غضب عمر رضى الله عنه على قولهم الله أعلم .
٣٤	باب وإن كان ذو عسرة الآية .

الصفحة	الموضوع
٣٥	قد نسخت إن تبدوا ما فى أنفسكم الآية .
٣٦	قوله تعالى يخرج الحى من الميت الآية .
٣٧	وأخر متشابهات : يصدق بعضه بعضاً .
٣٩	ابتغاء الفتنة أى المشتبهات .
٤٠	فجعلها فى حسان وأبى وأنا أقرب إليه .
٤٠	خير الناس للناس .
٤١	إحدى الحسنيين : فتحاً وشهادة .
٤٤	قول ابن عباس ما لكم ولهذه أى قوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون » الآية .
٤٦	اضطجعت فى عرض الوسادة إلخ .
٤٧	قوامكم من معايشكم .
٤٩	فنزلت « يوصيكم الله » .
	للمولى معان كثيرة .
٥٠	« إن الله لا يظلم مثقال ذرة » .
٥٢	المراد بغبرات أهل الكتاب .
٥٣	معنى الطاغوت والجبت .
٥٤	« إن يدعون إلا إناثاً » .
٥٥	«إن المنافقين فى الدرك الأسفل» .

الصفحة	الموضوع
٥٧	المنافق ووجه اشتقاقه .
٥٨	لقد أنزل النفاق على قوم خير منكم .
٥٩	من تكلله النسب ومعنى الكلالة .
٦٠	أن تبوء بإثمى وإثمك .
٦١	أجورهن مهورهن وحكم المتعة .
٦٢	من أحياها فقد أحيى الناس .
٦٣	ما تقول يا أبا قلابة فى حديث القسامة .
٦٥	قوله « لا يؤاخذكم الله باللغو » .
٦٥	« يأيها الذين آمنوا لاتحرموا » إلخ الكلام على الاختصاء .
٦٧	غاية امتثال الصحابة لأوامر الشرع .
٧١	« إذ قال الله » — إذ صلة .
٧٣	تطليقة بائنة أى مبانة .
٧٤	« متوفيك » مميتك .
	حديث لو كان موسى حياً .
٧٧	فتنتهم معذرتهم .
٧٩	« باسطوا أيديهم » .
٨٠	سرمداً : دائماً ، والجمع بينه وبين الليل سكناً .
٨١	رهبوت خير من رحموت والتفاضل بين الخشية والرجاء .
٨٤	وكيل : حفيظ .

الصفحة	الموضوع
٨٤	ضروب من العذاب .
٨٥	قوله « سنستدرجهم » .
٨٦	يمدونهم : يزينون .
٨٦	خيفة : خوفاً وخفية إلخ .
٨٨	أرنى : أعطنى .
٨٨	قوله غامر : سابق بالخير .
٨٩	« ادخلوا الباب سجداً » .
٩٠	« الأنفال » المغانم .
٩٠	تصدية : الصفير .
٩٢	لما يحييكم : يصلحكم .
٩٢	اغتر بهذه الآية إلخ .
٩٣	« حتى لا تكون فتنة » .
٩٣	العبرة لعموم اللفظ أو لخصوص السبب .
٩٤	وارى الأمر بالمعروف والنهى مثل هذا والبسط فى ذلك .
٩٥	قوله أهوى : ألقاه فى هوة .
٩٦	الخوالف إن كان جمع الذكور إلخ .
٩٨	لو أن أحدهم رفع قدمه إلخ .
٩٩	قلت أبوه الزبير إلخ مقولة ابن عباس رضى الله عنهما .
١٠١	فاختلط به نبات الأرض .
١٠١	تلك آيات : هذه أعلام إلخ .

الصفحة	الموضوع
١٠٢	« للذين أحسنوا الحسنى » .
١٠٣	« ألا أنهم يثنون صدورهم » .
١٠٥	عنيد : إلخ تأكيد التجبر .
١٠٥	« حميد مجيد » .
١٠٦	الظهرى ههنا إلخ .
١٠٦	« مجراها ومرساها » إلخ .
١٠٨	« لذو علم » عامل بما علم .
١٠٩	المكوك الذى يلتقى طرفاه .
١١٠	وليس فى كلام العرب الأترنج إلخ .
١١٣	« قالت هيت لك » .
١١٥	كذلك يميز الحق من الباطل .
١١٥	« فإذا قرأت القرآن » الآية واختلافهم فى محل الاستعاذة .
١١٦	شاكلته : نيته .
١١٨	السكر : ما حرم من ثمرتها .
١١٨	ترتيب نزول آيات الخمر .
١٢٠	القبيل : القابلة .
١٢٣	حديث قصة موسى وخضر .
١٢٤	ذبحه بالسكين .
١٢٥	« لو شئت لاتخذت عليه أجراً » وهل هو مناف للتوكل وبحث التوكل .
١٢٩	رحماً من الرحم .
١٣١	« أسمع بهم وأبصر » .

الصفحة	الموضوع
١٣٢	عتياً — بكياً .
١٣٣	« فكذلك ألقى السامرى » .
١٣٤	بحث كثرة يأجوج ومأجوج .
١٣٥	ولم ينكح بكراً غيرك .
١٣٦	وأى عذاب أشد من العمى .
١٣٧	الليكة والأيكة .
١٣٨	واحد الريعة .
١٤٠	«أوتينا العلم» يقوله سليمان عليه السلام
١٤١	« ردءاً يصدقنى » .
١٤٢	أم القرى : مكة .
١٤٣	« ويكأن الله » .
١٤٤	قول ابن مسعود فى الدخان ورده على القاص .
١٤٦	من بله ما اطلعتم عليه .
١٤٧	ماأرى ربك إلا يسارع فى هواك .
١٤٧	وهل القسم كان واجباً عليه ﷺ .
١٤٨	ماء أحمر .
١٥٠	حرفها سفيان وبدد .
١٥٠	قوله إن تدرك القمر .
١٥٢	« تأتوننا عن اليمين » .
١٥٤	« ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة » .
١٥٥	« اتخذناهم سخرياً » أحطنا بهم .
١٥٦	« رجلا سلماً لرجل » .

الصفحة	الموضوع
١٥٦	« قال لها وللأرض ائتيا »
١٥٨	للهداية معنيان .
١٥٩	« فيظللن رواكد على ظهره »
١٦٠	باب قوله تعالى : إلا المودة فى القربى » .
١٦١	« لولا أن يكون الناس أمة واحدة »
١٦٢	قوله «أفنضرب عنكم الذكر صفحاً »
١٦٤	قول على رضى الله عنه : أنا أولى بذلك .
١٦٤	تحاجت الجنة والنار .
١٦٦	« ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» ليس فيه حجة لأهل القدر .
١٦٧	قوله « فكان قاب قوسين » .
١٦٩	« جزاء لمن كان كفر » .
١٧٠	العصف : ورق الحنطة .
١٧١	المنشآت : ما رفع قلعه .
١٧٢	هل الرمان والنخل فاكهة .
١٧٣	مدار الأيمان عند الأئمة .
١٧٤	باختلاف الزمان يختلف العرف .
١٧٥	« فسلام لك من أصحاب اليمين » .
١٧٦	قال سفيان هذا فى حديث الناس .
١٧٧	فانطلقت ورجعت هل صاعدت .
١٧٨	هذا الذى أوفى الله بإذنه .

الصفحة	الموضوع
١٧٨	تكرار حديث واحد فى تراجم عديدة .
١٧٩	المرأتان اللتان تظاهرتا عليه .
١٨٠	معنى الغيرة .
١٨٠	« فأصبحت كالصريم » .
١٨١	« يا ليتها كانت القاضية » .
١٨١	أحد يكون للجميع .
١٨٢	« نزاعة للشوى » .
١٨٢	« لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » .
١٨٣	« ولا تذرن وداً ولا سواعاً » .
١٨٣	قوله « ونسراً » إلخ والبنون الخمسة لآدم .
١٨٣	أى القرآن نزل أول .
١٨٦	« إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج » الآية .
١٨٧	« جمالات صفر » .
١٨٨	« فى صحف مكرمة . مرفوعة مطهرة » والبحث فى المطهرة .
١٩٠	فعدلك : بالتخفيف .
١٩١	القديمة عاد الأولى .
١٩١	« سوط عذاب » الذين عذبوا به .
١٩٢	« والذكر والأنثى » .

الصفحة	الموضوع
١٩٣	« هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » .
١٩٥	« والتين والزيتون » .
١٩٦	واجعل بين السورتين خطاً .
١٩٦	اختلافهم فى البسملة فى جزئيتها وقراءتها .
١٩٩	قول الملك اقرأ .
١٩٩	بياض فى الأصل ثلاثة أوراق .
٢٠٠	حتى بلغ منى الجهد .
٢٠٠	ثم لم ينشب ورقة أن توفى .
٢٠١	باب قوله تعالى « خلق الإنسان من علق » .
٢٠٢	« إنا أنزلناه » مخرج الجمع .
٢٠٣	« دين القيمة » أضاف إلى المؤنث .
٢٠٤	أمرنى أن أقرأ عليك لم يكن فيه أربعة مسائل .
٢٠٦	أوحى لها وأوحى إليها واحد .
٢٠٧	لشديد : بخيل .
٢٠٧	كالفراش المبثوث كغوغاء الجراد .
٢٠٨	كالعهن كألوان العهن .
٢٠٩	الدهر : أقسم به .
٢ ٩	حلفه تعالى بمخلوقه .
٢١٠	أبابيل : متتابعة .

الصفحة	الموضوع
٢١١	سجيل : من سنك وكل .
٢١٢	قوله لإيلاف وهل هى سورة مستقلة .
٢١٣	الماعون : المعروف كله .
٢١٥	« إنا أعطيناك الكوثر » .
٢١٦	« لا أعبد ما تعبدون » .
٢١٧	قال أجل رسول الله ﷺ أى سورة الفتح .
٢١٩	تباب : خسران .
٢٢٠	قرأ الأعمش بلفظ « وقد تب » .
٢٢٠	حمالة الحطب .
٢٢٢	لا ينون أحد ومعناه .
٢٢٣	من فرق الصبح .
٢٢٣	هل المعوذتان من القرآن .
٢٢٧	الوسواس إذا ولد إلخ .
٢٣٠	رجوع إلى الأصل .

كتاب فضائل القرآن

الصفحة	الموضوع
٢٣١	هل بعض القرآن أفضل من بعض .
٢٣٢	الفرق بين هذه الترجمة وبين قوله كيف كان بدء الوحى .
٢٣٢	أمين على كل كتاب قبله .
٢٣٣	ما مثله آمن عليه البشر .
٢٣٦	تابع على رسوله قبل وفاته .
٢٣٦	وكان يغازى أهل الشام مع أهل العراق .
٢٣٧	وقع جمع القرآن ثلاث مرات .
٢٣٩	وليجىء باللوح والدواة والكتف .
٢٣٩	أسماء كاتبى الوحى .
٢٤٠	أنزل القرآن على سبعة أحرف .
٢٤٣	آخرهن من الحواميم .
٢٤٣	قول عمر : وخشيت أن ينزل فى القرآن .
٢٤٥	لأصبحت تنظر الناس إليها .
٢٤٥	ما لنا أكثر عملا وأقل عطاء .
٢٤٦	قراءة القرآن فى الصلاة وخارجها على طهارة وغيرها .
٢٤٧	قوله وأقرأنى أبو عبد الرحمن إلخ .
٢٤٩	قوله بل نسى .
٢٥٠	باب نسيان القرآن .
٢٥٠	وسورتين من آل حم .

كتاب النكاح

الصفحة	الموضوع
٢٥٣	اختلافهم فى معناه لغة وشرعاً واختلافهم فى حكمه .
٢٥٤	قوله كأنهم تقالوها .

الصفحة	الموضوع
٢٥٦	حسنات الأبرار سيئات المقربين .
٢٥٦	انتصار أبى بكر رضى الله عنه عمن شتمه .
٢٥٦	قوله تعالى لاتحرموا الآية ومذهب ابن مسعود فى المتعة وتقرير أنيق من الشيخ .
٢٥٧	هلا جارية تلاعبها الحديث .
٢٥٨	هو الذى خلق من الماء بشراً واختلافهم فى مسألة الكفارة .
٢٦٢	أنكحة سالم وضباعة وغيرهما .
٢٦٣	فاظفر بذات الدين .
٢٦٤	هذا خير من ملأ الأرض مثل هذا .
٢٦٥	فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا .
٢٦٥	اختلافهم فى مراد الكفاءة بالمال .
٢٦٦	باب ما يتقى من شؤم المرأة .
٢٦٧	البحث فى مسألة الشؤم .
٢٦٩	باب الحرة تحت العبد .
٢٦٩	اختلاف الروايات فى زوج بريرة .
٢٧٢	دعها عنك وأشار بيده وشهادة المرضعة الواحدة .
٢٧٤	الطلاق فى اختيار المولى أو الزوج .
	الطلاق لمن أخذ الساق .
٢٧٦	حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع .
٢٧٧	جمع الحسن بين ابنتى عم .
٢٧٨	بنات الأولاد فى حكم الأولاد .
٢٧٩	قيد الحجر فى الربائب فى الآية .
٢٨٠	نرى خالة أبيها بتلك المنزلة .
٢٨٢	باب هل للمرأة أن تهب نفسها فيه أربعة مسائل :
٢٨٢	(١) الهبة خاصة له ﷺ .
٢٨٤	(٢) النكاح بلفظ الهبة .
٢٨٥	(٣) النكاح بغير ذكر الصداق .
٢٨٧	(٤) النكاح بنفى الصداق .
٢٨٩	نزول قوله تعالى ترجى من تشاء إلخ فى الواهبة .
٢٩٠	قول على رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنه والبحث فى المتعة ومتى نسخت .
٢٩١	مذهب ابن عباس رضى الله عنه فى المتعة .
٢٩٢	لا تواعدوهن سراً الزنا .
٢٩٤	فكشفت عن وجهك وصورة عائشة فى سرقة من حرير .
٢٩٥	جواز النظر إلى المخطوبة .
٢٩٦	باب من قال لا نكاح إلا بولى .
	اختلافهم فى الولى .
	هل للولى أن يتزوج بنفسه .

الصفحة	الموضوع
٣٠٣	إذا قال للولى زوجنى فمكث ساعة اختلافهم فى الفور وآخر المجلس .
٣٠٤	هل يقوم الالتماس مقام القبول أو لا بد من إعادة القبول .
٣٠٥	اختلافهم فى أن زوجنى إيجاب أو توكيل .
٣٠٧	باب ضرب الدف فى النكاح والوليمة .
٣٠٨	عرف عليه بشاشة العروس .
٣٠٩	مقاطع الحقوق عند الشروط .
٣٠٩	من شرط أن لا يخرجها من دارها .
٣١٠	أنواع الشروط فى النكاح .
٣١١	الوليمة حق .
٣١٢	باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض .
٣١٢	مسألة العدل بين الأولاد .
٣١٣	أمائة فسقته جواز التخصيص لبعض المدعوين بشىء .
٣١٤	باب الوصاة بالنساء .
٣١٤	وقوله كنا نتقى الكلام والانبساط الحديث .
٣١٧	حديث أم زرع والكلام على الأوصاف الواردة فيه .

الصفحة	الموضوع
٣٢٧	باب قوله الرجال قوامون .
٣٢٩	لعن الموصلات والاختلاف فى أنه هل يختص بالشعر أو يعم .
٣٣٠	وافتقدته عائشة أى حين ركبت على بعير حفصة .
٣٣٢	باب حب الرجل بعض نسائه أفضل .
٣٣٣	باب ذب الرجل عن ابنته فى الغيرة . نكاح على رضى الله عنه بابنة أبى جهل .
٣٣٣	يا سودة ما تخفين علينا والمراد بآية الحجاب .
٣٣٧	لا تباشر المرأة المرأة الحديث
٣٣٨	ما حرم النظر إليه حرم مسه .
٣٣٨	باب قول الرجل هل أعرستم .

كتاب الطلاق

الصفحة	الموضوع
٣٤١	فى بيت فى نخل ونكاح الجونية .
٣٤٤	باب من أجاز طلاق الثلاث .
٣٤٦	باب من قال لامرأته أنت على حرام ومذاهب الأئمة فى ذلك .
٣٥١	لا يقال للطعام حرام .
٣٥١	من حرم على نفسه طعاماً .

الصفحة	الموضوع
٣٥٢	لا طلاق قبل النكاح .
٣٥٦	إذا بدأ بالطلاق فله شرطه والطلاق
٣٥٩	فی الإغلاق والكره والسكران والمجنون والغلط والنسيان وغيرهم .
٣٦٩	طلاق كل قوم بلسانهم .
٣٧٠	قوله إذا حملت فأنت طالق .
٣٧٠	ولكنى أكره الكفر فی الإسلام ودمامة صورة ثابت .
٣٧٢	الخلع فسخ أو تطليق .
٣٧٤	شفاعته ﷺ فی زوج بريرة .
٣٧٥	تفرد ابن عمر فی نكاح الكتابيات وتأويله عند الشيخ .
٣٧٦	باب نكاح من أسلم إلخ .
٣٧٧	نسخ حكم المعاوضة فی صلح الحديبية .
٣٧٧	هل يوقف المولى بعد أربعة أشهر .
٣٧٩	الإشارة فی الطلاق .
٣٨٠	اللعان بالإشارة .
٣٨١	طلاق الأخرس .
٣٨٢	ادرؤا الحدود ما استطعتم .
٣٨٣	باب إحلاف الملاعن .
٣٨٣	باب يبدأ بالرجل إلخ .
٣٨٣	باب اللعان ومن طلق بعد اللعان .
٣٨٥	قوله وإن لم تعلموا يحضن أم لا وعدة المستحاضة .
٣٨٦	قال ابراهيم فيمن تزوج فی العدة واجتماع العدتين .
٣٨٦	قوله ان تقرب الصبية المتوفى عنها زوجها والحداد عن الصغيرة .
٣٨٧	باب حبس الرجل قوت سنة إلخ .
٣٨٨	باب عمل المرأة فی بيت زوجها .
٣٨٩	باب قوله وعلى الوارث مثل ذلك .
٣٩١	قوله وحدث أبو عثمان أيضاً .
٣٩٢	باب قوله تعالى ليس على الأعمى حرج .
٣٩٣	باب المؤمن يأكل فی معى واحد .
٣٩٤	الخزيرة من النخالة .
٣٩٥	باب النهش .
٣٩٦	باب ذكر الطعام .
٣٩٦	لا ألبس الحرير .
٣٩٧	قوله فيشقها فنلعق ما فيها وهل فيه إضاعة المال .
٣٩٨	باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه .
٣٩٩	قوله لا يناول من هذه المائدة إلى مائدة أخرى .
٤٠٠	باب الحشف .
٤٠١	فدعى إلى الصلاة فألقاها .

الصفحة	الموضوع

كتاب العقيقة

٤٠٢	وفيها عشرة أبحاث .
٤٠٣	باب تسمية المولود .
٤٠٤	قوله أعرستم الليلة وجواز الأكل إذا كان الميت فى البيت .
٤٠٦	باب إماطة الأذى .

كتاب الذبائح والصيد إلخ

٤٠٨	قوله فما أدركته يتحرك بذنبه .
٤٠٩	الحياة المعتبرة .
٤١٠	باب ما أصاب المعراض بعرضه إلخ .
٤١١	إذا ضربت وسطه أو عنقه فكله .
٤١٢	باب الخذف والبندقة .
٤١٢	باب ما جاء فى التصيد .
٤١٣	قوله الطافى حلال .
٤١٣	الطير المائى المعاش .
٤١٤	البحر يشمل العذب والمالح .
٤١٤	قال أبو الدرداء فى المرى إلخ .
٤١٦	باب ذبيحة الأعراب .
٤١٨	قوله نهى عن النخع .
٤١٩	باب النحر والذبح .

الصفحة	الموضوع
٤٢٠	بيننا وبين هذا الحى من جرم إخاء .
٤٢١	باب إذا وقعت الفارة فى السمن .
٤٢٣	يسم شاة فى آذانها واختلافهم فى وسم الدابة .

كتاب الأضاحى

وحكم الأضحية

٤٢٥	ضحى رسول الله ﷺ عن أزواجه بالبقر .
٤٢٥	الأضحية على المسافر .
٤٢٧	ولن تجزىء عن أحد بعدك .
٤٢٩	باب من ذبح قبل الصلاة إلخ .
٤٣٠	هل تتوقف على ذبح الإمام .
٤٣٢	النهى عن الادخار بعد ثلاث واختلافهم فى أول الثلاث .
٤٣٣	نسخ الكتاب بالسنة .

كتاب الأشربة

٤٣٥	اختلافهم فى الخمر والأشربة .
٤٣٧	سبق محمد الباذق .
٤٣٩	شرب البول لشدة .
٤٤٠	جاء ليخطبك فى قصة جونية .
٤٤١	الشرب من قدح النبى ﷺ .

الصفحة الموضوع

كتاب المرضى

٤٤٤ باب وجوب عيادة المريض .
٤٤٥ باب عيادة المغمى عليه .
٤٤٦ باب فضل من يصرع من الريح .
٤٤٨ باب عيادة المشرك .
٤٤٨ باب ما يقال للمريض وما يجيب .
٤٤٩ الجمع بين قوله ﷺ لن ينجي أحدكم عمله وقوله تعالى تلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعلمون .

كتاب الطب

٤٥٤ باب هل يداوي الرجل المرأة إلخ .
٤٥٥ القُمّي هذا ليس برافضي .
٤٥٦ صدق الله وكذب بطن أخيك (في العسل) .

الصفحة الموضوع

٤٥٨ سبقك بها عكاشة .
٤٥٨ باب الجذام .
٤٥٩ والجمع بينه وبين لا عدوى .
٤٦١ قد اعلقت عليه من العذرة .
٤٦٤ باب الحمى من فيح جهنم .
٤٦٥ باب ما يذكر في الطاعون .
٤٦٥ باب النفث في الرقية .
٤٦٦ والنبي ليس معه الرهط .
٤٦٧ باب لا هامة .
٤٦٨ لا بأس بالرقية ما لم يكن فيه شرك وعمل النشرة .
٤٦٩ قوله تحت رعوفة في حديث السحر .
٤٧٠ باب السحر .
٤٧١ من اصطبح تمرات عجوة .
٤٧٢ باب شرب السم .